Scanned with CamScanner

نام کتاب: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول حدیث

مصنف: مفتی صفی اللہ صفدر صاحب

تعداد: 600

طبع: فروری 2020

ملنے کے پتے

جامعہ زکریا دار الایمان کربوغہ شریف

0336-9404283 , 0301-5500966

مکتبہ حقانیہ

بیسمنٹ سردار پلازہ اکوڑہ خٹک

حافظ محمد ادریس اعوان 0300-4610409

آخوندزادہ کتب خانہ نزد اڈہ مسجد ٹل

مولانا انور صاحب ٹل 0333-9241273

حافظ طیب اللہ 0331-8150331

مکتبہ فریدیہ E7 گلی نمبر 5 اسلام آباد

رابطہ نمبر: 0512653178

الخلیل پبلشنگ ہاؤس

بیسمنٹ پنجاب بینک دوکان نمبر B1، اقبال روڈ فضل داد پلازہ نزد

کمیٹی چوک راولپنڈی رابطہ نمبر: 0515553248

مکتبہ رشیدیہ مدرسہ روڈ ہنگو

0333-5014680

المکتبۃ الاشرفیہ

قصہ خوانی بازار محلہ جنگی پشاور رابطہ نمبر: 0300-9592667

فہرست

شیخ الحدیث حضرت مولانا سعید اللہ شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ
دار الایمان والتقویٰ پشاور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدهٗ ونصلی علی رسوله الکریم اما بعد!

یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے بلکہ روزِ روشن کی طرح واضح اور مشاہدہ ہے کہ صاحب کمال لوگوں کے ساتھ ہر دور میں لوگ حسد کرتے ہیں۔ حتی کہ محسنینِ امت کو بھی معاف نہیں کیا گیا۔ انہی میں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو حاسدین نے ان کے حیات میں جتنا تنگ کیا تو شاید کسی اور کے ساتھ یہ سلوک روار کھا گیا ہو۔ اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، کسی نے کیا اعتراض اٹھایا، کسی نے کیا، جو ان کی مناقب کی کتابوں میں درج ہیں، جن میں سے یہ بھی ہے کہ آپ اپنی رائے کو احادیثِ نبویہ علی صاحبہا الصلوۃ والتحیۃ پر مقدم کرتے ہیں جن کی وجہ سے اچھے خاصے محدثین اور اہلِ علم نے بھی جن کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی ناراضگی کا اظہار کیا۔ لیکن حقیقت واشگاف ہونے پر نہ صرف امام صاحب کی فقاہت اور علمی مقام کا اعتراف کیا بلکہ امکانی صورت میں امام صاحب کے ہاتھ چھومے۔

حالانکہ امام صاحب کے اجتہاد، علمی مقام، فقاہت فی الدین، علمِ حدیث میں مہارت، تقویٰ وتورع پر جبال العلم کے اقوال مہر کی طرح ثبت ہیں۔

ان میں ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام صاحب کے اصولِ فقہ تو مضبوط ہیں لیکن اصولِ حدیث کمزور تھی، اور یہ اعتراض ناشی ہے اس سے کہ آپ کو فقہ میں تو مہارت تھی لیکن حدیث میں اتنی نہیں۔ لیکن عجیب بات ہے کہ علمِ فقہ

ماخوذ ہے کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ سے اور فرع ہے ان کا، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی کو فقہ اور اصولِ فقہ میں تو مضبوطی حاصل ہو اور حدیث اور اصولِ حدیث میں کمزوری ہو۔

اسی سلسلے میں ہمارے پیارے، عالم و فاضل مولوی صفدر صاحب نے اسی موضوع پر قلم اٹھا کر ایک علمی اور تحقیقی رسالہ مدلل انداز سے تحریر فرمایا ہے، جو بندہ نے بالاستیعاب دیکھا اور علمی ذوق رکھنے والے مطالعہ کے شائقین اہلِ علم کے لیے بہت ہی مفید پایا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس رسالہ کو عوام و خواص کے لیے نافع بنائے اور موصوف کو مزید علمی ترقیات سے نوازے اور اس رسالہ کو ان کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔

فقط: بندہ سعید اللہ شاہ دار الایمان والتقویٰ پشاور

2019/10/28ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

بہت عرصے سے یہ بات سننے میں آرہی تھی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے متبعین فقہی اعتبار سے تو بہت فائق ہیں لیکن حدیث اور اصولِ حدیث میں ان کا درجہ دوسرے ائمہ کی طرح نہیں۔

بعد میں جب اس حوالہ سے مطالعہ کیا تو فقہاء و محدثین کی ایک جماعت کی تحریرات میں یہی تاثر دیکھا کہ احناف احادیثِ مبارکہ میں غیر ماہر اور اصولِ حدیث میں تساہل سے کام لیتے ہیں، اگرچہ فقہی لحاظ سے بہت مضبوط ہیں۔ اور احناف کے فقہائے کرام دفاعی انداز میں اس تاثر کو رد کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ احناف احادیثِ مبارکہ کی خدمت میں دوسروں سے کم نہیں۔ پھر جب بندہ کو اپنے رسالہ "رسوخ فی العلم" میں اجتہاد کے موضوع پر لکھنے کے لیے مطالعہ کا کچھ موقع ملا تو معلوم ہوا کہ ایک مجتہد کو احادیثِ مبارکہ سے مضبوط مناسبت کے بغیر چارہ نہیں کیونکہ مجتہد کے اجتہاد کا محور ہی قرآن و حدیث ہے لہٰذا بعض فقہا و محدثین کا احناف سے متعلق مذکورہ تاثر درست معلوم نہیں اس لیے کہ جب امام صاحب کو ایک مسلَّم عظیم فقیہ و مجتہد شمار کیا جاتا ہے تو ان کا احادیث اور اصولِ حدیث پر مکمل دسترس سے انکار کوئی معنی نہیں رکھتا جس مقدار میں ان کی فقاہت واجتہاد کا اعتراف کیا جاتا ہے اسی مقدار میں ان کی احادیث کے ساتھ مناسبت کا اعتراف بھی ضروری ہے۔

احادیثِ مبارکہ کی صحت و عدمِ صحت اور ان میں قوت و ضعف کی پہچان اصولِ حدیث سے ہوتا ہے تو جس کے اصولِ حدیث بہتر و مستحکم ہو اس کو ان اصولوں

کی روشنی میں احادیثِ مبارکہ کی قوت وضعف، صحت وخرابی وغیرہ جیسی وجوہ خوب معلوم ہوتی ہیں۔ اس کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس کے ہاں اس حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کسی حدیث کا ترک اس کے قابلِ استدلال نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اس تحریر سے مقصود امام صاحب کے اصولِ حدیث سامنے لانا ہے جن سے امام صاحب کی احادیث سے متعلق اصولوں میں انتہائی مضبوطی وبہتری معلوم ہوگی دوسرا امام صاحب کی احادیثِ مبارکہ سے قوی مناسبت معلوم ہوگی جس کے بغیر ایک مجتہد کا اجتہاد تام نہیں ہوتا، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ امام صاحب کی احادیث سے متعلق جو خدمات ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ خصوصاً احادیثِ مبارکہ کی قوت وضعف وغیرہ کے لیے تو امام صاحب نے جو اصول وضع کیے ہیں وہ اتنے سخت ہیں کہ اگر صحیحین کی روایات کو ان اصولوں پر پرکھا جائے تو ان کا ایک بڑا حصہ ناقابلِ استدلال ہوگا۔ لیکن چونکہ احناف میں سے ایک جماعت امام صاحب کی احادیث سے متعلق خدمات سے ناآشنا ہیں اس لیے بعض احناف خود ہی اپنے ائمہ کے متعلق غلط فہمی کے شکار ہیں۔

چنانچہ پہلے بعض غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش سوال وجواب کی صورت میں کی گئی ہے، پھر اس کے بعد دوسرے بعض فقہائے کرام ومحدثین عظام کی احناف کے متعلق بہتر تاثرات نہ پائے جانے کی وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس رسالے کو علمائے کرام وطلبہ دونوں کے لیے نفع بخش بنائے۔ آمین

کیا راوی فقہ میں انہیں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو راوی حدیث میں پایا جانا ضروری ہے

احناف کی بعض کتابوں میں یہ صراحت منقول ہے کہ روایتِ فقہ (مثلاً راوی کہے کہ قال ابوحنیفة رحمہ اللہ کذا ، قال محمد رحمہ اللہ کذا، قال الطحاوی رحمہ اللہ کذا) کو قبول کرنے کے لیے راوی میں ایسی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو احکام کے باب میں روایتِ حدیث کے راوی میں پائے جانے ضروری ہیں جس کی وجہ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اصولِ حدیث میں احناف کا منہج کمزور ہے کیونکہ وہ روایت فقہ اور روایتِ حدیث کے رواۃ کی شرائط میں فرق نہیں کرتے۔

اب یہ کہ بعض احناف کا ان کی شرائط میں فرق نہ کرنا کیسا ہے؟ تو اس کی وضاحت ایک سوال و جواب کی میں کی جاتی ہے وہ یہ کہ کیا روایتِ فقہ کو قبول کرنے کے لیے راوی میں انہیں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو احکام کے باب میں روایتِ حدیث کے راوی میں پائے جانے ضروری ہیں جیسا کہ عقل، ضبط، عدالت وغیرہ، یا روایتِ فقہ میں بعینہ ان شرائط کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ روایتِ فقہ کے لیے نسبتاً کم اور نرم شرائط ہیں۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک راوی کا قول احادیثِ مبارکہ میں ناقابلِ قبول ہونے کے باوجود روایتِ فقہ میں قبول ہو۔

اس سوال کے جواب میں حضرات احناف سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ روایتِ فقہ کو قبول کرنے کیلئے راوی میں انہیں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو احکام کے باب میں روایت حدیث کے راوی میں پائے جانے ضروری

ہیں جیسا کہ مبسوط وغیرہ میں ہے:

"فلا ينبغي لاحد ان يفتي الا من كان هكذا الا ان يفتي شيئا قد سمعه فيكون حاكيا ما سمع من غيره بمنزلة الراوي لحديث سمعه يشترط فيه ما يشترط في الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام لان الخبر كلام فلا يتحقق......الخ" (مبسوط: ۱۶/ ۱۰۹)

دوسرا قول یہ ہے کہ روایت فقہ میں بعینہٖ ان شرائط کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ روایت فقہ کیلئے نسبتاً کم اور نرم شرائط ہیں جیسا کہ درس ترمذی میں بئر بضاعہ کی بحث سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں ہے:

.......امام طحاوی رحمہ اللہ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت (بئر بضاعہ سے متعلق) واقدی سے مروی ہے اور واقدی ضعیف ہیں۔

بعض حضرات حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملے میں ضعیف ہے لیکن تاریخ وسیر میں وہ امام ہیں (حالانکہ اس تاریخی روایت پر فقہی مسئلہ کا دارومدار ہے جس کو فقہائے کرام استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں تو یہ ایک تاریخی وفقہی روایت سمجھی جائے گی تو گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اگرچہ حدیث کے معاملے میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ وفقہ کے معاملہ میں ضعیف نہیں ہے)۔

(درس ترمذی ۱/ ۲۸۰)

اب یہ کہ کونسا قول پسندیدہ اور راجح ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ دوسرا قول راجح معلوم ہوتا ہے یعنی احکام کے باب میں روایتِ حدیث کے لیے راوی میں جتنی زیادہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے اتنی زیادہ شرائط کا پایا جانا روایتِ فقہ

کے راوی میں ضروری نہیں اسی طرح جو شرائط ان میں مشترک ہیں تو روای حدیث میں یہ شرائط جس اعلیٰ درجہ میں پائے جانے ضروری ہیں اس درجہ میں راوی فقہ میں پائے جانے ضروری نہیں۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے بطورِ تمہید ایک مقدمہ پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مقدمہ

کسی بھی قول و روایت کو اس وقت درست قرار دیا جاتا ہے جبکہ اس کے قائل و راوی پر صادق ہونے کا اطمینان ہو۔ اب یہ کہ یہ اطمینان کب اور کیسے حاصل ہوتا ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ اس اطمینان کا حصول مروی و مخبر بہ کے مراتب کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اگر مروی و مخبر بہ بہت اہم ہے تو روایت و خبر پر اطمینان جلد حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس سے متعلق نتائج و احکامات بہت اہم ہوتے ہیں تو اس کے قبول کرنے کے لیے بڑی تفتیش کی جاتی ہے اس لیے اس کے راوی و مخبِر میں مضبوط شرائط کا پایا جانا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ زیادہ اہم نہیں ہے تو اطمینان جلد حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس کے نتائج و احکامات اتنے اہم نہیں ہوتے جن سے کسی بڑے مفسدہ کے برپا ہونے کا خطرہ ہو تو اس کو جلد ہی قبول کیا جاتا ہے اس لیے اس کے قبول ہونے کے لیے راوی و مخبر میں مضبوط شرائط کا پایا جانا بھی ضروری قرار نہیں دیا جاتا۔ یہ ایک بدیہی امر ہے ہمیں بھی بعض واقعات (جو زیادہ اہم نہ ہوں) میں اطمینان جلدی سے حاصل ہوتا ہے اور اگر اطمینان حاصل نہ بھی ہو تب بھی زیادہ اہمیت نہ دینے کی وجہ سے یوں ہی چھوڑ دیتے ہیں گویا کہ اطمینان حاصل ہوا ہے کیونکہ ان کے نتائج و احکامات اہم نہیں ہوتے۔

اور بعض واقعات (جو انتہائی اہم ہوں) میں اطمینان جلد حاصل نہیں ہوتا بلکہ پوری تفتیش کے بعد ہی اطمینان حاصل ہوتا ہے کیونکہ ان کے نتائج واحکامات اہم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے بارے میں جتنا اہتمام کیا گیا ہے وہ حدیث کے بارے میں نہیں کیا گیا۔

قرآن مجید کی حفاظت کا اہتمام

چنانچہ قرآن مجید کی حفاظت کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔ اور قرآن کریم جمع کرنے کے بارے میں "تبیان" میں ہے:

"فقد کان لرسول الله ﷺ کتاب للوحی کلما نزل شیئ من القرآن امرھم بکتابته مبالغة فی تسجیله و تقییده و زیادة فی الوثق والضبط والاحتیاط الشدید فی کتاب الله عز وجل حتی تظاهر الکتابة الحفظ و یعاضد التسجیل المسطور ما اودعه الله فی الصدور وکان ھؤلاء الکتاب من خیرة الصحابة اختارھم رسول الله ﷺ.... الخ" (التبیان فی علوم القرآن:۷۷)

اس کی ترتیب کے بارے میں تبیان میں ہے:

"ولهذا اتفق العلماء علی ان جمع القرآن توقیفی یعنی ان ترتیبه بهذه الطریقة التی نراه علیها الیوم فی المصاحف انما هو بامر الله ووحی من الله فقدورد ان جبریل علیه السلام کان ینزل بالآیة اوالآیات علی النبی فیقول له : یا محمد ان الله یا مرك ان تضعها علی راس کذا من سورة کذا وکذلك کان الرسول یقول للصحابة : ضعوها فی موضع کذا"۔ (التبیان فی علوم القرآن:۷۸)

اس طرح قرآن مجید کی روایت کرنے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے انتہائی کوشش اور احتیاط و مضبوطی منقول ہے، تبیان میں ہے:

"وبلغ من شدة حرصه واحتياطه انه كان لايقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان انه كتب بين يدى رسول الله ﷺ يدل عليه الحديث الذى رواه ابو داؤد فى سننه قال: قدم عمر فقال من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئا من القرآن فليأت به وكانوا يكتبون ذلك فى الصحف والالواح والعسب وكان لايقبل من احد شيئا حتى يشهد شاهدان"۔(التبیان:۸۱)

اس احتیاط کا اندازہ اس سے لگائیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ روایت قرآن پر گواہ طلب کرتے تھے بلکہ ایک روایت میں تو کتابت حدیث سے ممانعت آئی ہے "لا تكتبوا عنى ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه" (مسلم) جس کو بعض علمائے کرام نے قرآن مجید کے ساتھ اختلاط کے احتمال پر حمل کیا ہے۔

احادیثِ مبارکہ کی حفاظت کا اہتمام

اب احادیثِ مبارکہ سے اہتمام سے متعلق چند روایات دیکھ لیجیے تاکہ روایتِ قرآن سے موازنہ کرنے میں آسانی ہو:

☆ وعن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ نضر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه۔ (مشکوٰۃ:۱/ ۲۷)

☆ وعن ابن مسعود قال سمعت رسول الله ﷺ یقول نضر الله امرا سمع منا شیئا فبلغه کما سمعه فرب مبلغ اوعی له من سامع۔ (حوالہ بالا)

☆ وعن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار۔ (مشکوۃ: ۱/ ۳۵)

قرآن مجید اور احادیثِ مبارکہ کے اہتمام میں فرق

روایتِ قرآن میں جتنا اہتمام کیا گیا ہے روایتِ حدیث میں اتنا نہیں کیا گیا ہے، قرآن مجید کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے اور ترتیب بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہے، پھر نبی کریم ﷺ کی نگرانی میں لکھا گیا ہے اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی نگرانی میں جمع کیا گیا ہے اور روایت کرنے میں جتنا احتیاط و اہتمام کیا گیا یہ سارے امور روایتِ حدیث میں نہیں پائے جاتے اگرچہ مذکورہ روایات میں احادیثِ مبارکہ کے حوالہ سے بھی کافی اہتمام و تاکید بیان ہوئی ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ کو صحیح اور یقینی طور پر محفوظ کرنے کے بعد ہی دوسروں تک پہنچائیں اس سے پہلے نہ پہنچائے۔

اس طرح نبی کریم ﷺ پر عمداً جھوٹ باندھنے پر جو وعید (فلیتبوأ مقعده من النار) آئی ہے وہی وعید قرآن مجید میں بغیر علم کے فقط رائے قائم کرنے پر آئی ہے چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من قال فی القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار۔ (مشکوۃ: ۱/ ۳۵) یہ قرآن مجید کے انتہائی مہتم بالشان ہونے کی دلیل ہے۔

احادیثِ مبارکہ اور روایاتِ فقہ کے اہتمام میں فرق

جب احادیثِ مبارکہ شارع علیہ السلام کی طرف سے قرآن مجید کی تشریح و تفسیر، وحی خفی اور اصولِ دین میں سے ہونے کے باوجود ان کی روایت اور روایتِ قرآن کے اہتمام و مضبوطی میں کافی فرق ہے تو روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ کے اہتمام و شرائط میں ضرور فرق ہوگا، کیونکہ فقہ نہ تو اصولِ دین میں سے ہے اور نہ ہی تمام احادیثِ مبارکہ کی تشریح و تفسیر ہے بلکہ ائمہ کرام کے استنباطات ہیں اور ان کی طرف سے فقط ان آیاتِ مبارکہ اور احادیث کی تشریحات ہیں جو کہ ایک مکلّف کے احکام فعلیہ عملیہ سے متعلق ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ "الاسناد من الدین" کا مقولہ حضرات محدثین کے ہاں تو بہت مشہور اور کارآمد ہے لیکن فقہائے کرام کے ہاں روایتِ فقہ میں نہ تو مشہور ہے اور نہ ہی اس قدر کارآمد ہے چنانچہ حضرات محدثین فرماتے ہیں .... "بل یکتسب الحدیث صفۃ من القوۃ والضعف وبین بین بحسب اوصاف الرواۃ .... او بحسب الاسناد من الاتصال والانقطاع والارسال والاضطراب ونحوھا"۔

(ظفر الامانی:۸۳)

جرح وتعدیل کی بحث کا تعلق روایتِ حدیث سے ہے

اسی طرح جرح و تعدیل کی بحث روایتِ حدیث میں تو ہوتی ہے بلکہ جرح وتعدیل کی بحث تو خود احادیثِ مبارکہ سے احادیثِ مبارکہ کے بارے میں ہی ثابت ہے جیسا کہ احادیثِ مبارکہ کے مختلف الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں مثلاً سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا، سمع منا شیئا فبلغہ کما سمعہ۔ اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار وغیرہ۔ (جو کہ پہلے گزر چکے)

ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیثِ مبارکہ کی روایت اس وقت کی جائے جب کہ اس کی درستگی کے بارے میں ظن غالب بلکہ یقین حاصل ہو جائے اور یہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب راویوں سے متعلق معلومات ہو جائیں کہ یہ راوی مثلاً ثقہ ہے، اس کی روایت قابلِ استدلال ہے یا یہ غیر ثقہ ہے جس کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہے وغیرہ۔ پھر ان کے حالات کی وجہ سے احادیث میں قوت اور ضعف پیدا ہوتا ہے جیسا کہ حضرات محدثین فرماتے ہیں:

"بل یکتسب الحدیث صفة من القوة والضعف وبین بین بحسب اوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ وخلافھا وبین ذلك"۔ (ظفر الامانی:۸۳)

اور راوی کے ان حالات کا پتہ جرح وتعدیل کے زریعہ سے ہوتا ہے چنانچہ جب راوی کی حالت عمدہ ہو یعنی اس میں صفات اعلیٰ درجہ کے موجود ہوں کہ عدالت کی دونوں اقسام (ظاہری و باطنی) اس میں موجود ہوں اس طرح ضبط وغیرہ صفات اعلیٰ درجہ کے ہوں تو حدیث میں قوت پیدا ہوگی ورنہ پھر اس کو ضعیف قرار دیا جائے گا لیکن جرح وتعدیل کی بحث نہ تو فقہی روایات میں ہوتی ہے اور نہ ہی خصوصیت کے ساتھ احادیثِ مبارکہ میں جرح وتعدیل کا تذکرہ فقہی روایات کے بارے میں منقول ہے۔

تو واضح بات ہے کہ روایتِ فقہ کے راوی میں اس طرح کے اوصاف کا پایا جانا ضروری نہیں ہوگا جن اوصاف کا راوی حدیث میں پایا جانا ضروری ہیں بلکہ اس کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط اتنے اوصاف کا پایا جانا ضروری ہوگا جن کی وجہ سے اس کی جانبِ صدق کا راجح ہونا معلوم ہو جائے جو ایک راوی کی عدالت میں سے فقط عدالتِ ظاہرہ پائے جانے سے حاصل ہوتا ہے جس طرح دیانات کی روایت قبول

ہونے کے لیے ایک مُخبِر کی عدالت میں سے فقط عدالتِ ظاہرہ کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ فقہائے کرام روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات کی طرح معاملہ کرتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) اس طرح ضبط بھی اس درجہ میں ضروری نہ ہوگا جس درجہ میں راوی حدیث میں ضروری ہوتا ہے۔

قیاس کا تقاضا

ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ حدیث کے لیے سخت شرائط اور جرح و تعدیل کا نظم ہو تاکہ دین کا حلیہ نہ بدل جائے کیونکہ اگر شارع علیہ السلام کی طرف غلط اقوال کی نسبت کی جائے تو ان کی وجہ سے قرآن مجید کی تشریح، عقائد اور فقہی قواعد و جزئیات کے استنباط وغیرہ تمام دینی امور میں تمام مسلمانوں کو تا قیامت غلطیاں لاحق ہوسکتی ہیں یہی وجہ ہے کہ حدیث میں غلط بیانی پر بہت سخت وعید آئی ہے، حدیث شریف میں ہے من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ (مسلم شریف)

اس کے برعکس اگر روایتِ فقہ میں کسی امام کی طرف کسی قول کی غلط نسبت کی جائے تو اس سے اتنی غلطیاں پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہی اتنا فساد برپا ہوتا ہے کیونکہ امام کا قول تو صاحبِ شرع کے قول کی طرح نہیں البتہ ایک غیر مجتہد مقلد کے لیے ایک دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی غلط بیانی پر اتنی سخت وعید نہیں آئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے: من افتی بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ۔

(ابوداؤد)

نبی اکرم ﷺ پر جھوٹ باندھنے اور دوسروں پر جھوٹ باندھنے میں فرق

اسی طرح احادیثِ مبارکہ میں نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے اور دوسروں

پر جھوٹ باندھنے میں واضح فرق موجود ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت ہے: فقال المغیرۃ سمعت رسول اللہ ﷺ یقول ان کذباً علی لیس ککذب علی احد فمن کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

علامہ نووی رحمہ اللہ کا ایک بہترین کلام

اس حدیث شریف پر علامہ نووی رحمہ اللہ نے مسلم شریف کی شرح میں ایک بہترین کلام کیا ہے اس کے بعض اقتباسات یہاں بھی پیش کیے جاتے ہیں جن سے احادیث مبارکہ کی انتہائی حساسیت معلوم ہوتی ہے، ایک یہ کہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے آدمی کے کافر ہو جانے میں اختلاف ہے اگرچہ مشہور قول عدمِ کفر کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الثانیۃ تعظیم تحریم الکذب علیہ ﷺ وانہ فاحشۃ عظیمۃ وموبقۃ کبیرۃ ولکن لا یکفر بھذا الکذب الا ان یستحلہ ھذا ھو المشھور من مذاھب العلماء ومن الطوائف وقال الشیخ..... الخ"۔

دوسرا یہ کہ جس نے نبی کریم ﷺ پر ایک مرتبہ ایک حدیث میں عمداً جھوٹ باندھا تو اس کی ساری روایات باطل ہو جاتی ہیں۔ فرماتے ہیں: "ثم انہ من کذب علیہ ﷺ عمداً فی حدیث واحد فسق وردت روایاتہ کلھا وبطل الاحتجاج بجمیعھا"۔

تیسرا یہ کہ اگر وہ جھوٹ سے توبہ کر لے پھر بھی مشائخ کی ایک بڑی جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس کی توبہ روایت میں اثر نہیں کرتی، وہ ہمیشہ کے لیے مردود الروایۃ

ہوگا اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ توبہ کے بعد اس کی روایت قبول ہوگی فرماتے ہیں:

"فلو تاب وحسنت توبته فقد قال جماعة من العلماء منهم احمد بن حنبل وابوبکر الحمیدی شیخ البخاری وصاحب الشافعی وابوبکر الصیرفی من فقهاء اصحابنا الشافعین واصحاب الوجوه منهم و متقدمین فی الاصول والفروع لا تؤثر توبته فی ذلك ولا تقبل روایته ابدا بل یحتم جرحه دائما..... ولم ار دلیلا لمذهب هؤلاء ویجوز ان یوجه بأن ذلك جعل تغلیظا و زجرا بلیغا عن الکذب علیه ﷺ لعظم مفسدته فانه یصیر شرعا مستمرا الی یوم القیامة بخلاف الکذب علی غیره والشهادة فان مفسدتهما قاصرة لیست عامة"۔

چوتھا یہ کہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہے کہ یہ روایت احکام کے قبیل سے ہے یا ترغیب وترہیب کے قبیل سے ہے فرماتے ہیں:

لا فرق فی تحریم الکذب علیه ﷺ بین ما کان فی الاحکام ومالا حکم فیه کالترغیب والترهیب والمواعظ وغیر ذلك فکله حرام من اکبر الکبائر واقبح القبائح باجماع المسلمین..... الخ

پانچواں یہ کہ حدیث صحیح یا حسن کو صیغۂ جزم سے نقل کیا جائے اور حدیث ضعیف کو صیغۂ جزم سے نقل نہ کیا جائے۔ فرماتے ہیں: ولهذا قال العلماء ینبغی لمن اراد روایة حدیث او ذکره ان ینظر فان کان صحیحا او حسنا قال قال

رسول اللہ ﷺ کذا او فعلہ او نحو ذلک من صیغ الجزم وان کان ضعیفاً فلا یقل قال او فعل او امر او نھی وشبہ ذلک من صیغ الجزم بل یقول روی عنہ او جاء عنہ کذا او یروی او یذکر او یحکی او یقال بلغنا وما اشبھہ۔ واللہ اعلم
(شرح مسلم للنووی رحمہ اللہ ۱/۸)

اس حدیث شریف کے تحت فتح الملہم میں ہے:

قال الحافظ: والحکمۃ فی التشدید فی الکذب علی النبی ﷺ واضح فانہ مخبر عن اللہ فمن کذب علیہ کذب علی اللہ عزوجل.... الخ (فتح الملہم: ۱/ ۳۳۵)

حضرات فقہائے کرام ومحدثین عظام روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات کا سا معاملہ کرتے ہیں

حضرات فقہائے کرام ومحدثین عظام کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات جیسا معاملہ کرتے ہیں کہ جس طرح دیانات کے راوی میں فقط عدالت ظاہری کو ضروری قرار دیا جاتا ہے اسی طرح روایتِ فقہ میں بھی راوی میں فقط ظاہری عدالت کی بنا پر اس کا قول قبول کرتے ہیں اور روایتِ حدیث کی طرح راوی کی صفات اور سند کے اتصال وعدم اتصال سے بحث نہیں کرتے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا شاگرد ابو عصمہ رحمہ اللہ پر حضرات محدثین کی ایک جماعت شدید قسم کی جرح کرتی ہے (اگرچہ درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اہل صدق ودیانت میں سے ہے جیسا کہ علامہ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے ظفر الامانی کی تعلیق میں اس کے متعلق تفصیلی کلام کیا ہے)۔

لیکن ساتھ ہی حضرات محدثین وفقہائے کرام ابو عصمہ رحمہ اللہ کے ان فقہی روایات کو قبول کرتے ہیں جو انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہیں اور ان

فقہی روایات میں اس کے اوصاف بیان نہیں کرتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایتِ فقہ میں راوی کے اوصاف اس درجہ ضروری قرار نہیں دیتے جس درجہ میں روایتِ حدیث کے راوی میں ضروری قرار دیتے ہیں۔ البتہ ابو عصمہ رحمہ اللہ نے امام صاحب سے بنو ہاشم کی زکوۃ سے متعلق جو روایت نقل کی ہے چند علمائے کرام ان کے اوصاف کی وجہ سے اس فقہی روایت کو قبول نہیں کرتے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو عصمہ رحمہ اللہ پر ان کا جرح فقط اسی ایک فقہی روایت میں ہے، اس لیے کہ ابو عصمہ جو دوسری فقہی روایات نقل کرتے ہیں وہاں پر ان حضرات کی طرف سے ابو عصمہ رحمہ اللہ کی وجہ سے ان روایات کی تردید نہیں ملتی۔

اس طرح بعض فقہائے کرام تو بعض دفعہ تخریجاتِ کرخی اور رازی کو ائمہ ثلاثہ کے اقوال کہتے ہیں جو کہ روایتِ فقہ میں انتہائی گنجائش کا تقاضا کرتا ہے جبکہ حضرات محدثین روایتِ حدیث میں روایت بالمعنی کے درست ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کرتے ہیں اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ فقط صحابہ کرام کی روایت بالمعنی قبول ہوتی ہے یا صحابہ کرام کے ساتھ تابعین کی بھی قبول ہوگی پھر یہ کہ حضرات محدثین روایت بالمعنی کی صورت میں ازروئے احتیاط او کما قال علیہ السلام وغیرہ جیسے الفاظ کہنے کو زیادہ مناسب سمجھتے ہیں لیکن روایتِ فقہ میں ان امور کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ جیسا کہ جامع صغیر کے بعض مسائل کے بارے میں امام حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مبسوط ہی کے مسائل ہیں مگر دوسرے الفاظ میں ان کا اعادہ ہے۔

وقسم اعادہ ھا ھنا بلفظ اخر واستفید من تغییر اللفظ فائدۃ لم تکن مستفادۃ باللفظ المذکور فی الکتب۔ (اصول افتاء و آدابہ ص ۱۴۳)

اسی طرح فقہائے کرام ائمہ ثلاثہ کے لیے اپنی طرف سے دلائل پیش کر کے

پھر ان کی نسبت ائمہ ثلاثہ کی طرف کی جاتی ہیں بلکہ بعض حضرات تو اس بات کی کسی قدر تصریح کرتے ہیں کہ روایتِ حدیث اور دیگر علوم میں فرق ہے۔ چنانچہ تہذیب التہذیب میں ہے:

وقال الحاکم ابو عصمة مقدم فی علومه الا انه ذاهب الحدیث بمرة۔

(تھذیب التھذیب:۱۰/ ۴۸۸)

اس کے علاوہ بعض دوسرے محدثین ایک طرف تو اس کو علوم میں بطورِ وصف "جامع" وغیرہ کا لقب دیتے ہیں اور دوسری طرف اس کو حدیث کے باب میں مجروح قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اسی رسالہ کی ابتدا میں درس ترمذی کے حوالہ سے واقدی کے بارے میں تفصیل گزری۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض حضرات حنفیہ کے نزدیک واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہے لیکن تاریخ و فقہ کے معاملہ میں ضعیف نہیں ہے۔

اگر روایتِ فقہ میں سند اور صفاتِ راوی کے لحاظ سے وہ امور ضروری ہوں جو روایتِ حدیث کے لیے ضروری ہیں تو پھر مسائلِ نوادر جو کہ امام محمد رحمہ اللہ کی ظاہر روایت کے علاوہ دوسری کتابوں، امام حسن ابن زیاد رحمہ اللہ کی کتاب، امالی ابو یوسف رحمہ اللہ اور اصحابِ مذہب سے فقہائے کرام کے منفرد طور پر منقول اقوال کو اعتبار نہیں دینا چاہیے کیونکہ یہ سارے مسائل ہم کو ظاہر الروایت کی طرح صحیح روایت سے نہیں پہنچے ہیں جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ کی ظاہر روایت والی کتابوں کے علاوہ ان کی دوسری کتابوں کے بارے میں فرماتے ہیں وانما قیل لها غیر ظاهرة الروایة لانها لم ترو عن محمد بروایات ظاهرة ثابتة صحیحة کالکتب الاولی۔

(شرح عقود رسم المفتی: ۱۷)

بلکہ ان میں سے بعض کتابوں کے جمع کرنے والے صحیح طور پر معلوم بھی نہیں اور ان میں اختلاف ہے۔

لیکن اس کے باوجود احناف مسائلِ نوادر کو اعتبار دیتے ہیں بلکہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ تو ظاہر الروایۃ اور مسائلِ نوادر میں فرق ہی نہیں کرتے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: انہ یختار من روایات الامام ابی حنیفۃ ما کان اقرب الی الحدیث سواء کان من الروایات النادرۃ او غیر المشھورۃ عنہ ۔ (اصول الافتاء وآداب: ١٦٧)

حالانکہ احناف احکام کے باب میں ضعیف حدیث کو (جب تک کہ کسی وجہ سے اس میں قوت نہ آئے) قبول نہیں کرتے۔ ان سارے امور سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات جیسا معاملہ کرتے ہیں جبکہ بعض فقہاء نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے۔ ①

راوی فقہ کے لیے فقہائے کرام کی ذکر کردہ شرائط کا مطلب

جو فقہائے کرام فقہ کے راوی میں حدیث کے راوی کی طرح صفات لازم قرار دیتے ہیں شاید ان کا مطلب یہ ہو کہ راوی فقہ میں مطلقاً اسلام، عقل، ضبط اور عدالت کا پایا جانا تو ضروری ہے کیونکہ ان اوصاف کے بغیر کوئی بھی دینی روایت قبول نہیں اور یہی بات درست بھی ہے۔ لیکن یہ اوصاف جس درجہ میں راوی حدیث میں ضروری ہیں اس درجہ میں راوی فقہ میں ضروری نہیں، مثلاً ضبط کو لیجیے۔

---

① یہاں شہادت کا تذکرہ نہیں کیا جیسا کہ بعض حضرات کرتے ہیں اس لیے کہ روایت حدیث شہادت کی طرح نہیں لہٰذا راوی حدیث اور شاہد کی شرائط میں فرق ہوگا۔ وعلی ھذا فعدم الحد مختص بالشھادۃ لما ذکرنا وروایۃ الخبر لیس فی معناھا۔ (التقریر والتحبیر: ٢/٣٢٧) اگرچہ دیانات میں سے بھی نہیں ہے لیکن کچھ مشابہت کی وجہ سے بعض حضرات کو اشتباہ لاحق ہوا ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط "ضبط" میں فرق

ضبط کے بغیر کسی بھی راوی و مخبر کی روایت و قول کا اعتبار نہیں کیونکہ جب ضبط و یاداشت نہ ہوگی تو قبولیت کیسے ہوگی۔

لیکن روایتِ حدیث کے راوی میں جس قدر مضبوط ضبط کی ضرورت ہے اس قدر روایتِ فقہ کے راوی میں ضروری نہیں جیسا کہ نور الانوار وغیرہ میں روایتِ حدیث کی بحث میں ضبط کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے ھو سماع الکلام ثم فھمه بمعناه الذی ارید به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده و مراقبته بمذاکرته علی إسائة الظن بنفسه إلی حین أدائه۔ (نور الانوار:۱۸۲)

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت حدیث نقل کرنے سے بہت کتراتے تھے۔ اس کے برعکس روایتِ فقہ جو کہ دیانات میں سے ہے اور دیانات کے راوی کے بارے میں تو عام طور پر ضبط کا تذکرہ تک نہیں ہوتا اور جہاں ہوتا ہے وہ کسی مبالغہ کے بغیر ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیانات کے راوی میں ضبط کم مرتبہ میں پایا جانا بھی کافی ہے۔

راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط "عدالت" میں فرق

یا عدالت کو لیجیے کہ عدالت دو قسم پر ہے ایک ظاہری عدالت دوسرا باطنی عدالت ہے۔ دیانات میں فقط ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ اخبار بنجاسة الماء وغیرہ میں فقط ظاہری عدالت ہی کافی ہے ویقبل فی الدیانات قول العبد والاماء اذا کانوا عدولا لترجح جانب الصدق فی خبرھم دیکھیں یہاں

عدالت باطنی کا پایا جانا ضروری نہیں اس لیے تو خبر دینے والوں کے متعلق تفتیش کا حکم نہیں ہے۔

علامہ طحاوی رحمہ اللہ دیانات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان میں عادل اور غیر عادل کا قول قبول ہوتا ہے علامہ طحاوی رحمہ اللہ کے اس قول سے متعلق بنایہ میں ہے:

وقول الطحاوی عدلا او غیر عدل ان یکون مستورا یعنی غیر معروف العدالۃ فی الباطن۔

بنایہ میں دوسری جگہ ہے وفی التحفۃ تکفی العدالۃ الظاہرۃ ...... وفی جوامع الفقہ قال الطحاوی..... معناہ العدل بحکم الاسلام۔

اور مبسوط میں ہے الاتری ان اخبار اہل الاھواء فی الدیانات لا یقبل وھو اوسع من الشہادۃ فلان لا تقبل شہادتھم اولی۔ یہ قول(وھو اوسع من الشہادۃ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ دیانات میں فقط ظاہری عدالت کافی ہے۔

اسی طرح امام صاحب سے دیانات کے مخبِر میں جرح وتعدیل کا تذکرہ تک منقول نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں مخبِر میں عدالت باطنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاے کرام فقیہ فاسق سے استفتاء کو درست قرار دیتے ہیں چنانچہ بنایہ میں ہے: وقال محمد بن شجاع من قول نفسہ لا باس بأن یستفتی من الفقیہ الفاسق..... الخ

اور بعض فقہاء کرام تو فاسق مفتی غیر مجتہد سے بھی استفتاء درست قرار دیتے ہیں۔ (حالانکہ مفتی غیر مجتہد تو فقط روایت فقہ ہی بیان کریگا گویا یہ حضرات روایت فقہ کو دیانات سے کم درجہ دیتے ہیں کیونکہ فاسق کی روایت فقہ کو بھی قبول کرتے

ہیں) لیکن فن حدیث میں جب عدالت کا پایا جانا ضروری قرار دیا جائے تو اس سے ظاہری وباطنی دونوں اقسام مراد ہوتی ہیں۔

"وصرح الاصوليون من الحنفية ان العدالة مشروطة فى الراوى بنوعيها ولا يكفيه النوع الاول وهو ما ثبت بظاهر الاسلام وهذا مما لاخلاف فيه فيما بينهم ، فقد قال القاضى الدبوسى العدالة ايضا نوعان عدالة ظاهرة وعدالة باطنة يوقف عليها بالنظر فى باطن معاملاته ..... وبهذه العدالة اى العدالة الباطنة يصير الخبر حجة لان الظاهر الاول يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس "۔ (دراسات فی اصول الحدیث:۲۰۰)

نور الانوار میں ہے: والعدالة وهى الاستقامة فى الدين..... والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته ......دون القاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب وتمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اٰخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه۔ (نور الانوار:۱۹۶)

دیانات اور روایت حدیث میں عدالت کی یہی تقسیم قیاس کے مطابق ہے

چونکہ دیانات میں فقط جانبِ صدق کا راجح ہونا کافی ہوتا ہے جس کے لیے زیادہ مضبوطی درکار نہیں ہوتی اس لیے ان کے راوی میں فقط ظاہری عدالت کا پایا جانا

ہی کافی ہوتا ہے اور خبرِ واحد ظن غالب، قریب للیقین کا فائدہ دیتی ہے جس کے لیے مضبوطی درکار ہوتی ہے اس لیے اس کے راوی میں عدالت کے دونوں اقسام کا پایا جانا ضروری ہے دیانات سے متعلق ھدایہ میں ہے ویقبل فیھا قول العبد والحر والامۃ اذا کانوا عدولا لان عند العدالۃ الصدق راجح والقبول لرجحانہ۔

(ھدایہ: ۳/ ۴۵۲)

خبرِ واحد سے متعلق دراسات میں ہے: یفید الظن الغالب الموجب للعمل دون العلم عند الحنفیۃ کافۃ۔ (دراسات فی اصول الحدیث: ۱۵۱)

روایتِ حدیث اور فقہ میں عینیت کے قائل فقہائے کرام کا موقف

اور جو فقہائے کرام کا روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ کے راویوں کی صفات میں مشابہت سے عینیت مراد لیتے ہیں یعنی جن کا خیال یہ ہے کہ روایتِ فقہ کے راوی میں وہ صفات اس درجہ میں پائے جانے ضروری ہیں جس درجہ میں راوی حدیث میں پائے جانے ضروری ہیں ان حضرات کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو دیانات میں سے شمار کرتے ہیں۔

پھر یہ فقہائے کرام دو جماعتوں میں تقسیم ہیں بعض روایتِ فقہ کو روایتِ حدیث پر قیاس کرتے ہیں اور دونوں کو دیانات سے شمار کرتے ہیں جیسا کہ مبسوط کے حوالہ سے گزر چکا...... الا ان یفتی شیئا قد سمعہ فیکون حاکیا ما سمع من غیرہ بمنزلۃ الراوی لحدیث سمعہ یشترط فیہ ما یشترط فی الراوی من العقل والضبط الخ۔

اور بعض روایتِ حدیث کو روایتِ فقہ پر قیاس کر کے دونوں کو دیانات میں

سے شمار کرتے ہیں جیسا کہ نہر میں ہے (کالخبر عن نجاسۃ الماء) وحل الطعام..

.... وکالافتاء ورواية الحديث والشرائع ذکرہ الزاھدی۔

لیکن روایت حدیث وفقہ کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا اور ان میں عینیت کا قول درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں الگ الگ فنون ہیں اور دونوں کے الگ الگ ائمہ کرام و جدا جدا اصطلاحات ہیں، فن حدیث میں علم رجال الحدیث ایک مستقل علم ہے جس کی مستقل کتب ہیں جبکہ فنِ فقہ میں علم رجال الفقہ نہ تو کوئی مستقل علم ہے اور نہ ہی اس کی مستقل کتابیں ہیں، ایک فن مبنی علیہ ہے اور ایک مبنی ہے، ایک کے ائمہ کو محدِّثین کہتے ہیں جن کی خصوصی توجہ جمع حدیث اور خارجی نقد پر ہوتی ہے اور دوسرے کے ائمہ کو فقہا کہتے ہیں جن کی خصوصی توجہ داخلی نقد حدیث پر ہوتی ہے، ایک شارع علیہ السلام کا قول اور اصل ہوتا ہے دوسرا غیر شارع کا قول اور فرع ہوتا ہے، ایک روایت حُجّتِ عامہ ہوتی ہے اور دوسری نہیں ہوتی۔

لہذا یہ ضروری نہیں کہ ایک لفظ کا ایک فن میں جو معنی و مقصد ہو دوسرے فن میں بھی اس کا وہی معنی اور مقصد ہو یہی وجہ ہے کہ روایت حدیث میں جب عدالت اور ضبط کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے عدالت کی دونوں اقسام (ظاہری و باطنی) مراد ہوتی ہیں اور ضبط کامل مراد ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان کا تذکرہ دیانات و روایتِ فقہ میں ہو جائے تو پھر عدالت سے مراد فقط ظاہری عدالت ہوتی ہے اور ضبط سے مراد مطلقاً ضبط ہوتا ہے جیسا کہ پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے۔

روایتِ حدیث اور دیانات کے اس فرق کو مختلف فقہائے کرام نے مختلف انداز میں بیان کیا ہے، التقریر والتحبیر میں دیانات کے تحت ہے: وانما کان خبر

الفاسق به بخلاف خبر الكافر به (لان الاخبار به يتعرف مسنه) اى الفاسق (لامن غيره) اى الفاسق (لانه امر خاص) بالنسبة الى رواية الحديث يعنى ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى يمكن تلقيه من العدول، بل ربما لا يقف عليه الا الفاسق لان ذلك انما يكون فى الفيافى والاسواق والغالب فيهما الفساق فقبل مع التحرى لاجل هذه الضرورة (لكنها) اى النجاسة (غير لازمة) للماء بل عارضة عليه (فضم التحرى) الى اخباره (كيلا يهدر فسقه بلا ملجئ والطهارة) تثبت (بالاصل) لانها الاصل فيه فيعمل به عند تعارض جهتى الصدق والكذب فى خبره (بخلاف الحديث لان فى عدول الرواة كثرة بهم غنية) عن الفسقة فلا تقبل رواية الفاسق اصلا وقع فى قلب السامع صدقه اولا لانتفاء الضرورة۔

بدائع میں ہے:

"الا انه اخبار فى باب الدين فيشترط فيه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة كما فى رواية الاخبار وذكر الطحاوى فى مختصره انه يقبل قول الواحد عدلا كان او غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية الا انه يريد به العدالة الحقيقية فيستقيم لان الاخبار لا تشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكتفى فيه بالعدالة الظاهرة۔

وجہ اشتباہ

اب یہ کہ فقہائے کرام کی دونوں جماعتوں کو عینیت کا یہ اشتباہ کیسے لاحق ہوا، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جو فقہائے کرام روایتِ حدیث کو روایت فقہ پر قیاس

کر کے دونوں میں عینیت مانتے ہیں وہ یہ قیاس روایت، روایت (حدیث) و (فقہ) میں برابری کی وجہ سے کرتے ہیں یا اس لیے کہ دیانات کی طرح روایتِ حدیث میں بھی راوی کے آزاد، غلام، مرد عورت اور عدد کالحاظ کیے بغیر اس کی روایت قبول ہوتی ہے۔

اور جو فقہائے کرام روایتِ فقہ کو احکام سے متعلق روایتِ حدیث پر قیاس کرتے ہیں وہ اس لیے کہ دونوں کا تعلق احکام سے ہے جن کے ثبوت کے لیے مضبوطی درکار ہوتی ہے اس لیے وہ روایتِ فقہ اور روایتِ حدیث دونوں میں عدالتِ ظاہری و باطنی ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن دو چیزوں کا چند امور میں اشتراک کی وجہ سے ان میں عینیت لازم نہیں آتی جیسا کہ تفصیل سے گزر چکا۔

اصول حدیث کی اصطلاح میں عادل کا معیار بلند ہے

اسی طرح خود عادل کی تعریف اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث میں الگ الگ ہے۔ اصول حدیث کی اصطلاح میں عادل کا معیار اصول فقہ کی نسبت سے بلند ہے دونوں اصطلاحات کے تعریفات ملاحظہ فرمائیں۔

۱: اصول فقہ میں ظاہر العدالۃ کی تعریف یہ کی جاتی ہے: من لیس فیہ جرح معتمد من العوام او من ظاھر الحال (جس کو عدالتِ قاصرہ اور عدالتِ غیر حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۲: اصول فقہ میں باطن العدالۃ کی تعریف: من عدل من المزکین ولا جرح معتمد علیہ (جس کو عدالتِ کاملہ اور حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۳: جبکہ اصول حدیث میں ظاہر العدالۃ کی تعریف: من لیس فیہ جرح معتمد من اصحاب الجرح و التعدیل (جس کو عدالتِ قاصرہ اور غیر حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۴: اصول حدیث میں باطن العدالۃ کی تعریف: من عدل من اصحاب الجرح و التعدیل ولا جرح معتمد علیہ (جس کو عدالت کاملہ اور عدالت حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

یعنی فقہ میں ظاہری عدالت (عدمِ جرح) کی پہچان عوام کی طرف سے اور ظاہری حالت کے اعتبار سے مجروح نہ ہونا ہے جبکہ اصولِ حدیث میں اصحابِ جرح و تعدیل کی طرف سے مجروح نہ ہونا ہے۔

اسی طرح فقہ میں باطنی عدالت (ثبوت التعدیل) کی پہچان مزکّین کی طرف سے ہوتی ہے اور اصولِ حدیث میں اصحابِ جرح و تعدیل کی طرف سے ہوتی ہے۔ یعنی فقہ میں عدالت کی پہچان عوام، مزکّین کی طرف سے یا ظاہری حالت سے ہوتی ہے اور اصولِ حدیث میں عدالت کی پہچان کا تعلق فقط اصحاب جرح و تعدیل سے ہوتی ہے جو کہ اس فن کے ائمہ کرام ہوتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ ان کی جرح و تعدیل عوام و مزکّین کے مقابلہ میں کہیں بڑھ کر ہوتی ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اصولِ فقہ کے مطابق تو ظاہری عدالت کے ساتھ متصف ہو لیکن اصولِ حدیث کے مطابق وہ عدالت ظاہری کے ساتھ متصف نہ ہو بلکہ کسی معنی کی وجہ سے مجروح ہو بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اصولِ فقہ کے مطابق باطنی عدالت کے ساتھ متصف ہو لیکن اصولِ حدیث میں ظاہری عدالت کے ساتھ بھی متصف نہ ہو، اس کی روایتِ فقہ اور شہادت تو قبول ہو گی لیکن روایتِ حدیث قبول نہ ہو گی۔

لہٰذا اگر روایت فقہ کے راوی میں ظاہری عدالت کے ساتھ باطنی عدالت بھی شرط قرار دی جائے اور عام دیانات کے راوی سے زیادہ درجہ دیا جائے تو وہ باطنی عدالت فقہی ہی ہو گی جس کا درجہ اصول حدیث کی باطنی عدالت سے کم ہے پھر بھی یہ

ہو سکتا ہے کہ ایک راوی اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق عدالت ظاہری و باطنی سے متصف ہو لیکن اصول حدیث کی اصطلاح کے مطابق عادل نہ ہو۔ واللہ اعلم

اصولِ فقہ میں مستور کی تعریف

اسی طرح مستور کو لیجیے کہ اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث میں اس کی جدا جدا تعریفات واحکامات ہیں:

فقہ میں اس کی تعریف ہے: ھو الذی لم تعرف عدالتہ ولا فسقہ۔ یا ھو الذی لم یعرف فیہ جرح ولا تعدیل۔

خیر القرون میں عام طور پر ایسا شخص عدالتِ ظاہرہ و باطنہ کے ساتھ متصف ہوتا تھا ورنہ فقط ظاہری عدالت کے ساتھ تو متصف ہوتا ہی تھا۔ امام صاحب چونکہ خیر القرون میں تھے اس لیے انہوں نے مستور کے قول کو قبول کیا، اور صاحبین کا زمانہ بعد کا تھا جس میں لوگوں کے اندر کافی کمزوریاں آئی تھیں اس لیے صاحبین نے مستور کے قول کو اعتبار نہیں دیا اور مستور کو ظاہری عدالت کے ساتھ بھی متصف نہیں مانا بلکہ اس کو فاسق کی طرح مردود القول قرار دیا۔

تو مستور کے قول کو اعتبار دینے اور نہ دینے کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہے اس کی بنیاد دلیل و برھان نہیں بلکہ تغیرِ زمان ہے اس لیے عنایہ وغیرہ میں ہے کہ اگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ صاحبین کے زمانہ کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی صاحبین کی طرح قول کرتے ولو شاھد ذلك ابو حنیفة لقال بقولھما۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر صاحبین امام صاحب کے پہلے زمانے کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی امام صاحب کی طرح قول کرتے۔

خلاصہ یہ کہ اصولِ فقہ کی اصطلاح کے مطابق جو مستور ہوتا ہے اس کے قول (روایتِ فقہ) کو خیر القرون میں اعتبار ہے لیکن اس کے بعد نہیں۔

یاد رہے کہ ائمہ ثلاثہ کا فقہی مستور کے بارے میں یہ اختلاف فقط دیانات (جن میں روایتِ فقہ بھی شامل ہے) میں ہے روایتِ حدیث میں نہیں فقہی مستور کی روایتِ حدیث بالاتفاق کسی زمانہ میں بھی قبول نہیں کیونکہ فقہی مستور صحابہ کرام تو نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ان میں عدالت کی دونوں اقسام موجود ہوتی ہیں اور ان کے علاوہ میں قبول نہیں کیونکہ روایتِ حدیث کے لیے راوی میں عدالت کی دونوں اقسام کا پایا جانا ضروری ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

اصولِ حدیث میں مستور کی تعریف

اصولِ حدیث میں مستور کی تعریف ہے: کل راو غیر معروف بالروایۃ سواء روی عنہ واحد او اثنان فصاعدا۔

لہٰذا جب اصولِ حدیث میں مستور کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے ایک راوی کا روایتِ حدیث میں غیر معروف ہونا مراد ہوتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ عادل ہے یا نہیں (اگرچہ احناف اصولیین کے نزدیک وہ عادل ہوتا ہے کیونکہ وہ صحابی ہوتا ہے جس کی تفصیل اگلے عنوان میں آرہی ہے۔) اور جب اصولِ فقہ میں مستور کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے روای یا مخبر کی صفت عدالت سے متصف ہونے میں جہالت مراد ہوتی ہے۔

اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور راوی عادل ہوتا ہے

احناف اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور راوی عادل ہوتا ہے اس لیے کہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہوتا ہے تو مستور کی تعریف میں غیر معروف بالروایۃ

سے مراد یہ ہوگا کہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے میں وہ مشہور نہ ہو بلکہ ایک یا چند احادیث نقل کی ہو اور نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے والے صحابہ کرام ہی ہوتے ہیں جو کہ سب کے سب عادل ہوتے ہیں۔

روایتِ حدیث میں مستور سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہی ہوتے ہیں، اس حوالہ سے چند عبارات مندرجہ ذیل ہیں:

اصول سرخسی رحمہ اللہ میں ہے: فاما المجهول فانما نعنى بهذا من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله ﷺ وانما عرف بما روى من حديث او حديثين۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۳۴۲)

مغنی الخبازی ص ۲۱۱ میں ہے: والمجهول الذى لم يعرف صحبته الا بحديث رواه او بحديثين۔

یہی وجہ ہے کہ احناف کی کتب میں مجہول راویوں کی مثال حضرت معقل بن سنان، حضرت وابصہ بن معبد اور حضرت سلمہ بن المحبق رضی اللہ عنہم حضرات صحابہ کرام سے دی جاتی ہے۔

دراسات فی اصول الحدیث میں ہے:

قال الامام البزدوى وهو يتحدث عن معقل بن سنان، وقد كان صرح بانه مجهول فى اصطلاح الحنفية قد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود و علقمة و مسروق و نافع بن جبير والحسن- واقر كلام الامام البزدوى هذا كثير من الائمة الحنفية منهم الامام النسفى والعلامة عبد العزيز البخارى والعلامة البابرتى والمحقق بن نجيم - فكلام البزدوى هذا صريح فى

انہ لا عبرة عند الحنفیة بمن روی عنہ... وانما العبرة لدیھم عدم کونہ معروفا بالروایة عن الرسول ﷺ.....الخ (ص ۲۲۴)

ان عبارات میں اگرچہ مجہول کا ذکر ہے لیکن احناف کے ہاں مجہول الحال و مستور ایک ہی ہے جیسا کہ فتح الملہم میں ہے: قال فی تحریر الاصول و شرحہ مجھول الحال وھو المستور (فتح الملہم:۱/ ۱۶۹)

اور علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں: وفی الحقیقة المجھول والمستور واحد۔ (کشف الاسرار ۲:۷۴۷)

اس طرح مجہول راوی کو جس تقسیم میں ذکر کیا جاتا ہے اس تقسیم میں فقط صحابہ کرام ہی کا تذکرہ کیا جاتا ہے مثلاً حسامی میں ہے: واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان کان الراوی معروفا بالفقہ والتقدم فی الاجتھاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة الثلاثة وزید بن ثابت و معاذ بن جبل ..... وان کان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقہ مثل ابی ھریرة وانس بن مالك ......وان کان الراوی مجھولا لا یعرف الا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصة بن معبد.....الخ (حسامی:۷۴)

خلاصہ یہ کہ احناف اصول حدیث میں راوی مجہول و مستور کے متعلق عدالت کی حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ وہ سب کے سب صحابہ ہونے کی وجہ سے عادل ہی ہوتے ہیں اس لیے تو مستور کی روایت حدیث قبول ہوتی ہے مگر ایک صورت میں نہیں وہ یہ کہ اسلاف (دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) اس کو رد کر دے۔

احناف کس مستور کی روایت قبول کرتے ہیں

لہٰذا احناف کا مستور کی روایت کو قبول کرنے یا اس کو مثل عادل قرار دینے سے فقہی طور پر مستور العدل والفسق مراد نہیں کہ یوں کہا جائے کہ امام صاحب ایسے راوی کی حدیث بھی نقل کرتے ہیں جس کی عدالت اور فسق معلوم نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ راوی روایتِ حدیث میں معروف نہیں ہے، یہ اس لیے کہ امام صاحب حدیث کے باب میں مستور العدالۃ سے قطع نظر بلکہ ظاہری عدالت سے متصف راوی کی روایت حدیث کو خیر القرون میں بھی قبول نہیں کرتے جب تک باطنی عدالت کے بارے میں معلومات نہ ہو جائیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے راویوں پر جرح وتعدیل کی ایک طویل فہرست منقول ہے بلکہ کئی حضرات نے تو امام صاحب کو ائمہ جرح وتعدیل میں شمار کیا ہے اور علامہ سیوطی نے "تبییض الصحیفۃ فی مناقب ابی حنیفۃ" میں "کان ابو حنیفۃ من ائمۃ الجرح والتعدیل" کے الفاظ سے باقاعدہ ایک عنوان قائم کیا ہے اور یہ جرح وتعدیل باطنی عدالت کے معلوم کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح شہادت میں تزکیہ سے عدالت باطنی کو معلوم کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب روایتِ حدیث میں راوی کی عدالتِ باطنی سے متصف ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

حدیث قبول کرنے کے لئے امام صاحب کی بعض شرائط

امام صاحب تو روایتِ حدیث کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط عدالتِ ظاہری و باطنی، اسلام، عقل اور ضبطِ کامل پر بھی اکتفاء نہیں کرتے بلکہ وہ دوسری شرائط بھی لگاتے ہیں اور وہ شرائط صرف عام راویوں کے لیے نہیں، بلکہ صحابہ کرام کی

روایت کے لیے بھی لگاتے ہیں اور خود حدیث کی قبولیت کے لیے بھی شرائط رکھتے ہیں جن کو ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح مسند ابی حنیفہ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے جن میں سے دس یہ ہیں:

۱: ومن أصوله عرض أخبار الآحاد على الأصول المجتمعة عنده بعد استقرائه موارد الشرع، فإذا خالف خبر الآحاد تلك الأصول يأخذ بالأصل عملاً بأقوى الدليلين، وَيعُد الخبر المخالف له شاذاً. وليس في ذلك مخالفة للخبر الصحيح، وإنما فيه مخالفة لخبر بدت علة فيه للمجتهد. وصحة الخبر فرعُ خلوه من العلل القادحة عند المجتهد.

۲: ومن أصوله: عرض أخبار الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره فإذا خالف الخبر عاماً أو ظاهراً في الكتاب، أخذ بالكتاب وترك الخبر عملاً بأقوى الدليلين، لأن الكتاب قطعي الثبوت، وظواهره وعموماته قطعية الدلالة عنده. أما إذا لم يخالف الخبر عاماً أو ظاهراً في الكتاب بل كان بياناً لمجمل فيه فيأخذ به حيث لا دلالة فيه بدون بيان.

۳: ومن أصوله في الأخذ بخبر الآحاد: أن لا يخالف السنة المشهورة سواء أكانت سنة فعلية أو قولية عملاً بأقوى الدليلين.

۴: ومن أصوله، أن لا يعارض خبر مثله، وعند التعارض يرجح أحد الخبرين على الآخر، بوجوه ترجيح تختلف أنظار المجتهدين فيها ككون أحد الراويين فقيهاً أو أفقه بخلاف الآخر.

۵: ومن أصوله أن لا يعمل الراوی بخلاف خبره، كحديث أبي هريرة فی غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، فإنه مخالف لفتيا أبي هريرة فترك أبو حنيفة العمل به لتلك العلة.

۶: ومن أصوله. ردُّ الزائد - متناً كان أو سنداً - إلى الناقص احتياطاً فی دين الله تعالى.

۷: ومن أصوله: عدم الأخذ بخبر الآحاد فيما تعمُّ به البلوى - أی فيما يحتاج إليه الجميع حاجة متأكدة مع كثرة تكرره - فلا يكون طريق ثبوت ذلك غير الشهرة أو التواتر، ويدخل فی ذلك الحدود والكفارات التی تُدرأ بالشبهة.

۸: ومن أصوله: أن لا يترك أحد المختلفين فی الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذی رواه أحدهم.

۹: ومنها استمرار حفظ الراوی لمرويه من آن التحمل إلى آن الأداء من غير تخلل نسيان.

۱۰: ومنها عدم مخالفة الخبر للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين۔

۱۱: اور نور الانوار وغیرہ میں مستور راوی کی روایت کو قبول کرنے کے لیے یہ شرط "مالم یردہ السلف" لگائی ہے۔

روایتِ حدیث میں امام صاحب کی احتیاط

امام صاحب چونکہ ایک عظیم فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم محدّث[1] بھی تھے اس وجہ سے ان کی نظر داخلی و خارجی نقد حدیث دونوں پر تھی جس کی بنا پر وہ احادیثِ مبارکہ کے بارے میں ان باریکیوں کو پہچانتے جن کو فقط ایک ہی فن میں ماہر شخص نہیں جانتا۔ ان ہی باریکیوں نے امام صاحب کو انتہائی محتاط بنایا تھا، امام صاحب کی روایتِ حدیث سے متعلق احتیاط کے بارے میں چند عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ یحیٰ بن معین سے نقل کرتے ہیں:

"انہ سئل عن رجل یجد الحدیث بخطہ لا یحفظہ فقال ابو زکریا کان ابو حنیفۃ یقول لا یحدث الا بما یعرف و یحفظ" (الکفایہ:۲۳۱)

امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وقد کان الامام ابو حنیفۃ یشترط فی الحدیث المنقول عن رسول اللہ ﷺ قبل العمل بہ ان یرویہ عن ذلک الصحابی جمع اتقیاء عن مثلھم وھکذا"۔ (میزان الکبریٰ:۱/ ۲۳)

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ امام صاحب کے بارے میں فرماتے ہیں:

---

[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ محدث کا اصطلاح ۲۰۰ھ کے قریب یا اس کے بعد اس وقت سے شروع ہوا جب ہر روایت کے لیے باقاعدہ سند ذکر کرنے کا اہتمام شروع ہوا اور ہر راوی پر جرح و تعدیل کرنے کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوا اور احادیث مبارکہ بمع اسناد یاد کرنے شروع ہوئے (اگرچہ اس سے پہلے بھی ان امور کا لحاظ رکھا جاتا تھا لیکن اتنی باقاعدگی کے ساتھ نہیں کیونکہ صحابہ و تابعین کے ادوار تک اسناد واضح اور مختصر تھیں)، اس سے پہلے کسی بھی فن میں ماہر یا کئی فنون میں ماہر شخص کو امام کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ۱۵۰ھ میں وفات پاچکے تھے اس لیے عام طور پر ان کی طرف "محدث" کی نسبت نہیں کی جاتی ہے۔ البتہ جب محدث کی اصطلاح وجود میں آئی۔ پھر بھی امام کا اصطلاح اپنے عموم کیساتھ مستعمل ہوتا ہے۔

”کان ابو حنیفة شدید الاخذ للعلم ذابا عن حرم اللہ ان تستحل یاخذ بما صح من الاحادیث التی کانت یحملها الثقات وبالآخر من فعل رسول اللہ ﷺ وبما ادرك علیه علماء الکوفة ثم شنع علیه قومه یغفر اللہ لنا ولهم“۔

(الانتقاء:۱۳۲)

دراسات فی اصول الحدیث میں ہے:

”روی الحافظ الخطیب البغدادی بسنده عن ابن المبارك انه قال: سأل ابو عصمة ابا حنیفة ممن تامرنی ان اسمع الاثار؟ قال من کل عدل فی هواه الا الشیعة فان اصل عندهم تضلیل اصحاب محمد ﷺ ومن اتی السلطان طائعا“۔ (دراسات فی اصول الحدیث بحوالہ الکفایۃ)

یہی وجہ ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

”وهذا مذهب شدید واستقر العمل علی خلافه فلعل الرواة فی الصحیحین ممن یوصف بالحفظ لا یبلغون النصف“۔ (تدریب الراوی:۱۶۰)

علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ: والامام ابو حنیفة انما قلت روایته لما شدد فی شروط الروایة والتحمل۔ (مقدمہ ابن خلدون)

ملا علی قاری رحمہ اللہ امام صاحب کے اصولِ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبمقتضی هذه القواعد ترك الامام ابو حنیفة العمل باحادیث کثیرة من الاحاد، والحق انه لم یخالف الاحادیث عنادا، بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة، وله بتقدیر الخطا اجر وبتقدیر الاصابة اجران۔

(شرح مسند ابی حنیفہ:۳)

شاید احناف کو اصحاب الرائے کہنے کی ایک وجہ امام صاحب کا شدید احتیاط کی وجہ سے ہر روایت کو قبول نہ کرنا بھی ہے۔ جب امام صاحب خیر القرون کے راوی کی روایت کو قبول کرنے کے لیے ایسی شرائط رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ بعد کے راویوں کی روایت قبول کرنے کے لیے اور زیادہ سخت شرائط رکھتے ہوں گے، ایسی صورت میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امام صاحب مستور العدل والفسق کی روایت کو قبول کرتے ہوں چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ امام علی بن جعد امام صاحب کی روایات کو موتیوں سے تشبیہ دیتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "ابو حنیفة اذا جاء بالحدیث جاء مثل الدر"۔ (جامع المسانید)

مستور کی بحث کا خلاصہ

خلاصہ یہ کہ احناف کے ہاں مستور دو مختلف اصطلاحوں میں دو مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فقہی اصطلاح میں "من لم یعرف عدالته ولا فسقه" یا "من لم یعرف فیه جرح ولا تعدیل" کے معنی میں آتا ہے۔ اور اصولِ حدیث میں "غیر معروف بالروایة" کو کہتے ہیں۔

فقہی مستور میں عدالت کا نامعلوم ہونا تعریف کا حصہ اور ایک رکن ہے اگر راوی کی عدالت معلوم ہو جائے تو پھر وہ مستور باقی ہی نہیں رہ سکتا، اس کے برعکس اصولِ حدیث کی اصطلاح کے مستور میں عدالت کا تذکرہ تک نہیں۔

اسی طرح فقہی مستور صحابہ کرام کے علاوہ ہر زمانہ میں پایا جاسکتا ہے لیکن اصول حدیث کی اصطلاح کا مستور فقط صحابہ کرام کے دور کا ہو گا ایسے نہیں ہو گا ایک راوی دونوں فنون (فقہ، اصول حدیث) کی اصطلاح میں مستور ہو۔

اس کا حاصل دو باتیں ہیں ایک یہ کہ ایک فن میں ایک مستور کی روایت قبول

نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ دوسرے فن میں اسی مستور کی روایت قبول نہ ہو، مثلاً روایتِ حدیث میں اصول حدیث کی اصطلاح کے مستور کی روایت کسی وجہ (اسلاف کے رد کی وجہ) سے قبول نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی روایتِ فقہ بھی قبول نہ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں روایتِ فقہ کے راوی کی شرائط تو موجود ہوں لیکن روایتِ حدیث کی قبولیت کی شرائط موجود نہ ہوں۔ البتہ جس راوی کی روایتِ فقہ قبول نہ ہو تو عام طور پر اس کی روایتِ حدیث بھی قبول نہیں ہوتی، کیونکہ راوی فقہ کے لیے مشروط معمولی اوصاف نہ پائے جانے کی وجہ سے جب اس کی روایت رد کی جاتی ہے تو روایتِ حدیث میں کیسے قبول ہو گی حالانکہ راوی حدیث کے لیے مشروط اوصاف اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ فقہی مستور کی روایتِ فقہ قرونِ ثلاثہ میں عدالت عام ہونے کی وجہ سے تو قبول ہوتی ہے لیکن اس کے بعد قبول نہیں ہوتی جبکہ اس کی روایتِ حدیث عدالت معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی بھی زمانہ میں درست نہیں اس لیے کہ فقہی مستور صحابہ کرام تو نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ سارے ظاہری و باطنی عدالت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ قبول نہیں ہے۔

اور اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور کی روایتِ حدیث کو جب اسلاف رد نہ کریں تو وہ قبول ہوتی ہے اور اس کی روایت فقہ تو بطریقہ اولی قبول ہو گی (فن حدیث کے مستور کے لیے مختلف زمانے نہیں ہوتے بلکہ صحابہ کرام ہی کا زمانہ ہوتا ہے اس لیے زمانوں کا تذکرہ نہیں کیا جس طرح فقہی مستور میں زمانوں کا تذکرہ کیا)

دو شبہات اور ان کا ازالہ

اس تفصیل سے اس شبہ کا ازالہ ہوا کہ احناف روایتِ حدیث میں مستور کی

روایتِ حدیث کو کیسے قبول کرتے ہیں؟ حالانکہ مستور کی عدالت معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ احناف کے ہاں جس مستور کی روایتِ حدیث قبول ہوتی ہے وہ فن حدیث کی اصطلاح کا مستور ہے جو کہ صحابہ کرام ہوتے ہیں لہٰذا احناف کا مستور کی روایت حدیث قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

دوسرا یہ کہ احناف فنِ حدیث کی اصطلاح کے مستور کی روایتِ حدیث کو مطلقاً کیسے قبول کرتے ہیں؟ حالانکہ اس میں تفصیل ہونا چاہیے کیونکہ احناف اس کے قبول کرنے میں تفصیل کرتے ہیں وہ یہ کہ وہ اس وقت قبول ہوگی کہ جب اسلاف اس کو رد نہ کریں لہٰذا احناف کی طرف مطلقاً قبول کرنے کی نسبت درست نہیں جس طرح بعض حضرات کو شبہ لاحق ہوا ہے جیسا کہ نخبۃ الفکر وغیرہ میں احناف کی طرف مطلقاً قبول کرنے کا قول منسوب ہے "وقد قبل روایتہ جماعۃ بغیر قید"۔

(نخبۃ الفکر:۱۱۴)

اشتباہ پیدا ہونے کی وجہ

اب یہ کہ فن حدیث کے مستور کی تعریف میں یہ اشتباہ کیوں پیدا ہوا کہ اس کی تعریف میں "لم یعرف عدالتہ ولا فسقہ" لایا گیا، جو کہ فقہی مستور کی تعریف ہے۔

اس اشتباہ کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

ایک یہ کہ پہلے گزر چکا ہے کہ مستور کی اصطلاح دو فنون (اصولِ حدیث اور اصولِ فقہ) میں دو مختلف معنوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جس سے بعض حضرات کو اشتباہ لاحق ہوا اور دونوں تعریفوں کو ملا کر ایک تعریف بنادی، خصوصاً احناف کے بعض فقہائے کرام فن حدیث کے مستور کی تعریف میں عدالت اور فسق کا تذکرہ کرتے ہیں

کیونکہ ان کو فقہی مستور ملحوظ نظر ہوتا ہے جبکہ احناف کے اکثر اصولیین حدیث مستور کی تعریف میں عدالت و فسق کا تذکرہ نہیں کرتے مثلاً علامہ قاضی دبوسی رحمہ اللہ، فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ، علامہ سرخسی رحمہ اللہ، علامہ اخسیکتی رحمہ اللہ وغیرہ۔

دوسرا یہ کہ محدثین حضرات جو کہ عام طور پر خیر القرون کے بعد کے زمانہ کے ہیں انہوں نے مستور کی تعریف میں عدالت کا تذکرہ کیا تو بعض احناف نے بھی ان کی اتباع میں یہی قول کیا، حالانکہ احناف محدثین کے مستور کی تعریف دوسرے محدثین سے یکسر مختلف ہے۔ کیونکہ حضرات محدثین راوی مستور میں اس سے روایت کرنے والوں کی تعداد کا اعتبار کرتے ہیں اور احناف خود راوی مستور کی مرویات کی تعداد کا اعتبار کرتے ہیں۔ نیز حضرات محدثین راوی مستور کا تذکرہ اسباب طعن میں سے جہالۃ الراوی کے تحت کرتے ہیں یعنی مستور کی روایت کو (عدالت اور فسق معلوم نہ ہونے کی وجہ سے) مطعون قرار دیتے ہیں جبکہ احناف کے ہاں اس کی روایت کو مطعون قرار نہیں دیا جاتا کیونکہ ان کے ہاں مستور صحابی ہوتا ہے۔

خاتمہ

خاتمہ میں ان چند امور کا ذکر کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے احادیثِ مبارکہ کے بارے میں احناف کے متعلق یا عام طور پر کچھ شبہات پیدا ہوتے ہیں اور کوشش کی جاتی ہے کہ ان شبہات کو دور کیا جائے۔

(۱) روایتِ حدیث کے متعلق احناف پر دو اشکال اور ان کے جوابات

راوی اور روایت سے متعلق امام صاحب کی سخت شرائط کا تفصیلی ذکر ہوا ان کے جاننے کے بعد یہ دو اشکال خود بخود رفع ہو جاتے ہیں:

(۱) احناف بخاری شریف وغیرہ کے بعض احادیث پر عمل کیوں نہیں کرتے حالانکہ وہ نسبتاً زیادہ صحیح ہوتی ہیں۔

(۲) بعض احادیث کو امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ احناف ان کو قبول کرتے ہیں۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ صحاحِ ستہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرائط سب سے زیادہ سخت ہیں لیکن امام صاحب کی شرائط امام بخاری رحمہ اللہ کی شرائط سے بھی کافی زیادہ سخت ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہو گا اور امام صاحب کے نزدیک ضعیف ہو گا، جیسا کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کا قول گزر چکا ہے وہ فرماتے ہیں "وهذا مذهب شديد واستقر العمل على خلافه فلعل الرواة في الصحيحين ممن يوصف بالحفظ لا يبلغون النصف"۔ (تدریب الراوی:۱۶۰)

اور ملا علی قاری رحمہ اللہ امام صاحب کے اصولِ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وبمقتضى هذه القواعد ترك الامام ابو حنيفة العمل باحاديث كثيرة من الاحاد والحق انه لم يخالف الاحاديث عنادا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة وله بتقدير الخطأ اجر وبتقدير الاصابة اجران" (شرح مسند ابی حنیفہ:۳)

لہٰذا امام صاحب کا بخاری شریف کی بعض احادیث پر عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ امام صاحب کے نزدیک ضعیف ہوں۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تابعی ہیں اور تابعی کا نبی کریم ﷺ سے روایت کا فقط ایک واسطہ (صحابی) بھی ہو سکتا ہے اور اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حضرات علمائے کرام رحمہم اللہ روایات وحدانیات امام صاحب کے امتیازات میں سے شمار کرتے ہیں، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ بہت بعد میں آئے ہیں اور ان کی ہر ایک سند میں کافی واسطے (راوی) ہوتے ہیں ایک حدیث جو ان کو کئی واسطوں سے پہنچی ہو، وہی حدیث امام صاحب کو مخصوص ایک، دو یا تین راویوں کے ذریعہ سے پہنچی ہوتی ہے جو سب کے سب ثقہ ہوتے ہیں لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث صحیح ہو اور امام صاحب نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہو لیکن بعد کے راویوں کے ضعف کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہو۔ لہذا امام صاحب پر اشکال کرنا درست نہیں۔

امام بخاریؒ کی جرح کی وجہ سے ایک حدیث کو ضعیف قرار دینا لازم نہیں

(1) مثلاً قرأت خلف الامام سے متعلق مسند امام اعظم میں ایک حدیث منقول ہے:

ابو حنیفة عن موسى عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رسول الله ﷺ قال من كان له امام فقرأة الامام له قرأة۔

(مسند امام اعظم:۵۸)

یہ حدیث صحیح ہے اور اس کے سارے راوی ثقہ ہیں بنایہ میں ہے:

واما ابو حنیفة فابو حنیفة، وابو الحسن موسى بن ابی عائشة الكوفی من

(1) یہ مثال یہاں سے صفحہ ۴۹ تک بعد میں لکھی گئی ہے اور شیخ الحدیث حضرت مولانا سعید اللہ شاہ صاحب کی تقریظ کے بعد اس میں شامل کی گئی ہے

الثقات الاثبات ومن رجال الصحیحین۔ (بنایہ:۲/ ۳۱۴)

ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح مسند امام اعظم میں فرماتے ہیں: وھو (موسیٰ بن ابی عائشۃ) من اکابر التابعین۔ تقریب التہذیب میں ہے: موسی بن ابی عائشۃ الھمدانی بسکون المیم مولاھم ابو الحسن الکوفی ثقۃ عابد۔

کاشف میں ہے: موسی بن ابی عائشۃ .... وکان اذا رأی ذکر اللہ۔

عبد اللہ بن شداد کے بارے میں میں علامہ عینی فرماتے ہیں: وعبد اللہ بن شداد من کبار الثلاثۃ وثقاتھم۔ (بنایہ:۲/ ۳۱۴)

علامہ عجلی اور خطیب صاحب فرماتے ہیں: وھو من کبار التابعین وثقاتھم۔ امام ابو زرعہ، نسائی اور ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ثقۃ۔ اس حدیث کے بارے میں علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فان حدیث المنع (من قال لہ امام) اصح۔ (فتح القدیر:۲/ ۱۵۹)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: طریق صحیح۔ (عمدۃ القاری:۳/ ۸۶)

پھر اس کی کئی طرح سے تائیدات بھی موجود ہیں:

۱: یہ حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے فقط اس ایک ہی طریق سے منقول نہیں بلکہ مختلف طرق سے منقول ہے: علامہ آلوسی رحمہ اللہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کو مختلف طرق سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فھؤلاء سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ ....

فبطل عدھم فیمن لم یرفعہ، ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ لان الرفع زیادۃ

وزيادة الثقة مقبولة فيكف ولم ينفرد، والثقة قد يسند الحديث تارة ويرسله اخرى۔ (روح المعانی ۹/۱۵۱)

اس طرح اس حدیث کے بعض اسناد کو سلسلۃ الذہب و صحیح علی شرط الشیخین تک قرار دیا گیا ہے۔ (تفصیل آرہی ہے)

۲: یہ حدیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے فقط حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول نہیں بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی اتصال کے ساتھ منقول ہے مثلاً حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

۳: کئی صحابہ کرام کا عمل و فتوی بھی اس روایت کے مطابق ہے بلکہ بعض حضرات نے تو اکثر صحابہ کرام کا اتفاق بھی نقل کیا ہے:

چنانچہ ہدایہ میں ہے: وعليه (على ترك قرأة المؤتم) اجماع الصحابة۔

فتح القدیر میں ہے: ثم عضد بطرق كثيرة عن جابر غير هذه وان ضعفت وبمذاهب الصحابة حتى قال المصنف ان عليه اجماع الصحابة۔

(فتح القدیر ۲/۱۵۹)

ہدایہ کی اس عبارت کے ذیل میں بنایہ میں ہے:

قلت سماه اجماعا باعتبار اتفاق الاكثر فانه يسمى اجماعا عندنا، وقد روى منع القرأة عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة الثلاثة واساميهم عند اهل الحديث وقيل ما يجاوزه عدد من افتى فى ذلك الزمان عن الثمانين فكان اتفاقهم بمنزلة الاجماع۔ وذكر الشيخ

الامام عبد اللہ بن یعقوب الحارثی السندیوقی فی کتاب "کشف الاسرار" عن عبد اللہ بن زید بن اسلم عن ابیہ قال عشرة من اصحاب رسول اللہ ﷺ ینھون عن القرأة خلف الامام اشد النھی ۔ ابو بکر الصدیق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلی بن ابی طالب وعبد الرحمن بن عوف ....الخ۔ (عمدۃ القاری:۹/ ۱۳۶۔۔۔۔بنایہ:۲/ ۳۱۸)

روح المعانی میں ہے:

"وقال الشعبی: ادرکت سبعین بدریا کلھم یمنعون المقتدی عن القرأة خلف الامام"۔ (روح المعانی:۹/ ۱۵۲)

۴: کئی حضرات نے اس کو مختلف طرق سے مرسل بھی نقل کیا ہے۔

حدیث مذکور محدثین کی نظر میں

اب اس حدیث کے بارے میں حضرات محدثین کی رائے کو دیکھتے ہیں۔

امام دار قطنی اس حدیث کو نا قابل استدلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لم یسند عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارہ وھما ضعیفان۔

امام دار قطنی رحمہ اللہ کی اس عبارت میں تین طرح سے کلام کیا جا سکتا ہے:

(۱) اتنی تائیدات کے باوجود فقط ایک واسطہ کے ضعف کی وجہ سے روایت کو نا قابلِ استدلال بنانے میں خود کلام ہے حالانکہ امام دار قطنی نے خود تقریباً تیس روایات ترک قرأت خلف الامام پر نقل کی ہیں، اگر چہ ہر ایک میں کلام کیا ہے لیکن ان کی وجہ سے پہلی روایت میں قوت ضرور آتی ہے۔ پھر یہ کہ کئی اہل علم نے امام دار

قطنی کے بعض ان جرحوں کو درست قرار نہیں دیا جو انہوں نے مسند دار قطنی میں ترک قرأۃ خلف الامام روایت کرنے والے راویوں پر کیے ہیں۔ اس کے علاوہ مسلم شریف وغیرہ کی بعض صحیح روایات سے ترک قرأت خلف الامام معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ امام دار قطنی نے فرمایا: لم یسند عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارہ۔ حالانکہ امام صاحب ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے فتح القدیر میں اور روح المعانی (۹/۱۵۱) وغیرہ ہے: ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زیادة وزیادة الثقة مقبولة۔ پھر یہ کہ موسی بن ابی عائشہ سے یہ روایت امام سفیان ثوری اور قاضی شریک نے مسنداً نقل کیا ہے۔

فتح القدیر میں ہے: قال احمد بن منیع فی مسنده: اخبرنا اسحاق الازرق حدثنا سفیان و شریك عن موسی بن ابی عائشه عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله ﷺ من کان............الخ۔ واسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط مسلم۔ (فتح القدیر ۲/ ۱۵۵)

اس روایت کے بارے میں درس ترمذی میں ہے "یہ سند سلسلۃ الذہب ہے اور صحیح علی شرط الشیخین ہے کیونکہ.......... الخ"۔ (درس ترمذی لشیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی ۲/۹۹)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" علی انه لم یتفرد فی ذلك بل رفعه ایضاً سفیان الثوری (وهو رجال الشیخین والجماعة) وشریك (القاضی وهو من رجال مسلم) عن موسی بن ابی عائشة عند احمد بن منیع فی مسنده (وهو ثقة حافظ من رجال الجماعة) ورفعه ایضاً الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عند ابن ابی شیبه، وعبد بن

حمید (ھو من رجال الشیخین ثقۃ حافظ ، (تقریب: ۱۳۴) فلا شک فی صحۃ الحدیث موصولاً۔ (اعلاء السنن: ۴/ ۶۷)

عبد بن حمید کے مذکورہ روایت کے بارے میں درس ترمذی میں ہے: "علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے"۔ (درس ترمذی ۲/ ۹۹)

(۳) تیسری بات امام دار قطنی کے اس قول سے متعلق ہے "وھما ضعیفان" امام صاحب کو ضعیف کہنا سمجھ میں نہیں آتا، صدیق سے صدیقیت کی نفی کرنے والا خود اپنے آپ کو قابل ملامت کرنے کے مترادف ہے۔

لیکن علامہ عینی ہو یا علامہ دار قطنی سب ہمارے اکابر اور سر کے تاج ہیں اور ہم ان کے بیش بہا خدمات کے معترف ہیں تو اگرچہ امام صاحب ثقہ ہے ہی (جیسا کہ اسماء رجال کی کتب میں ہے) پھر بھی اس کو ایک اجتہادی مسئلہ قرار دے کر امام دار قطنی کا امام صاحب کو ضعیف قرار دینے کو اس پر حمل کرتے ہیں کہ چونکہ احادیث کی تضعیف و تصحیح اور راوی پر جرح و تعدیل ایک اجتہادی معاملہ ہے تو امام دار قطنی کا امام صاحب کی تضعیف بطور حسد و غضب نہیں بلکہ یہ ان کا اجتہاد ہے اور کبھی مجتہد کو ایسی خطا لاحق ہو سکتی ہے جسے ماننے کو دوسرے حضرات مجتہدین تیار نہیں ہوتے جس کے کافی نظائر ہمارے کتب میں موجود ہیں۔

بلکہ خود مسند دار قطنی کی روایات کے بارے میں بھی منقول ہے کہ اس میں کچھ ایسی روایات بھی ہیں کہ وہ موضوع ہیں چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وقد روی فی مسندہ احادیث سقیمۃ ومعلولۃ ومنکرۃ وغریبۃ وموضوعۃ۔

(بنایہ: ۲/ ۳۱۶)

جرح و تعدیل سے چند اہم امور

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب پر بعض اہل علم نے جرح کیا ہے حالانکہ امام صاحب کے علمی مقام، فقاہت فی الدین، علم حدیث میں مہارت پر جبال علم کے اقوال مہر کی طرح ثابت ہیں لہٰذا اگر اس کے بارے میں چند امور کا لحاظ رکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس جرح کی وجہ سے امام صاحب ضعفا میں قطعاً شامل نہیں۔

ایک یہ کہ نہ تو ہر جرح کی وجہ سے ایک راوی مجروح شمار کیا جاتا ہے اور نہ ہی ہر جارح کے جرح کو اعتبار دیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر ہر جرح کی وجہ سے راویوں کو مجروح کیا جائے تو شاید کوئی ہی ایسا راوی ہو جو کسی طرح بھی مجروح نہ ہو۔

اسی طرح ہر جارح کے جرح کو بھی اعتبار نہیں ہوتا اسی وجہ سے تو اہلِ جرح و تعدیل کی مختلف اقسام بنائے گئے ہیں مثلاً متشددین، متساہلین وغیرہ۔

دوسرا یہ کہ جیسے گزرا کہ جرح و تعدیل ایک اجتہادی معاملہ ہوتا ہے جس میں خطا بلکہ صریح خطا کا امکان بھی ہوتا ہے۔

تیسرا یہ کہ بعض امور اگرچہ جرح میں شمار کیے جاتے ہیں لیکن کبھی محدثین کی اصطلاح میں وہ جرح نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حضرات کی طرف سے امام صاحب کو اہلِ رائے قرار دے کر جرح کیا گیا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کی عربیت میں مہارت نہیں تھی، بعض کہتے ہیں کہ ان کے مرویات کم ہیں وغیرہ وغیرہ۔

تو خود سوچیں کہ اگر اہل بدعت کی روایت قبول کی جاتی ہے تو امام صاحب کی روایات کیوں رد کی جائیں اگر یہی بات درست ہے تو امام بخاری رحمہ اللہ تو خود بھی امام صاحب کی طرف سے مجروح ہیں کیونکہ امام صاحب نے اہل تشیع سے روایت کرنے

سے منع فرمایا ہے اور وجہ بھی بیان کی: فان اصل عندھم تضلیل اصحاب محمد ﷺ جبکہ امام بخاری اہلِ تشیع سے روایت کرتے ہیں۔

چوتھا یہ کہ امام صاحب کی شان خارجی نقد حدیث اور باطنی نقد حدیث میں اتنا عظیم تھا کہ ہر کوئی اس کی پہچان نہیں کر سکتا جیسا کہ احادیث مبارکہ سے متعلق ان کی شرائط اور راویوں کے متعلق ان کے اقوال سے معلوم ہوا، اس عدم پہچان کی وجہ سے بعض حضرات نے ان پر جرح کیا۔ مضبوط غذاؤں کے ہضم کے لیے مضبوط صحت درکار ہوتی ہے، بہت سی اعلیٰ غذائیں کمزوروں کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتی ہیں تو راسخین کو صحیح معنوں میں راسخین ہی جانتے ہیں۔

پانچواں یہ کہ یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے اور مشاہدہ ہے کہ صاحب کمال لوگوں کے ساتھ ہر دور میں لوگ حسد کرتے ہیں حتی کہ محسنینِ امت کو بھی معاف نہیں کیا گیا انہی میں سے امام اعظم رحمہ اللہ کو حاسدین نے ان کی حیات میں جتنا تنگ کیا تو شاید کسی اور کے ساتھ یہ سلوک روا رکھا گیا ہو اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، پھر ان حاسدین کی سازش کی وجہ سے بعض ان اچھے خاصے محدثین اور اہل علم نے بھی امام صاحب سے ناراضگی کا اظہار کیا اور ان پر جرح کیا جن کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی۔

لیکن جب ان میں سے کچھ پر حقیقت واشگاف ہوئی تو انہوں نے امام صاحب کی فقاہت اور علمی مقام کا اعتراف کیا جبکہ بعض نے تو امام صاحب کے ہاتھ چھوے۔

تہذیب التہذیب میں ہے: وقال ابن ابی داؤد عن نصر بن علی سمعت ابن داؤد یعنی الخریبی یقول الناس فی ابی حنیفة حاسد و جاھل۔

(تہذیب التہذیب: ۱۰/ ۳۵۱)

بہر حال بات چل رہی تھی امام دار قطنی رحمہ اللہ کے اس قول سے متعلق "وھما ضعیفان"۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام صاحب کی توثیق کے قائل ہیں جیسا کہ حافظ صاحب کی مختلف کتابوں میں امام صاحب کا تذکرہ موجود ہے لیکن درایہ میں وہ حدیث مذکورہ کی تخریج میں امام دار قطنی کے قول "وھما ضعیفان" پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے:

والعجب من الحافظ ابن حجر ان اماماً عنده من الائمة الثقات کما تشهد به تصانیفه فی الرجال، ولم یذکر فی التهذیب شیئاً من اقوال الجارحین فیه بل اقتصر علی اقوال معدلیه ثم اقتصر فی الدرایة (ص ۹۳) علی قول الدار قطنی هذا وسکت عنه ولم یرده علیه۔ (اعلاء السنن: ۴/ ۹۳)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح حدیث ہے اب یہ کہ امام بخاری نے اپنے رسالہ "قرأۃ خلف الامام" میں مذکورہ حدیث سے متعلق جو یہ کہا ہے کہ یہ حدیث مرسل و منقطع ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کو یہ حدیث ارسال و انقطاع کی صورت میں پہنچی ہو، شاید اسی وجہ سے امام بخاری نے اس کو بخاری شریف میں ذکر نہیں کیا ہے۔ یہی تو مدعا ہے کہ امام صاحب کے دور میں ایک روایت درست ہو پھر بعد میں کسی وجہ سے اس میں ضعف آسکتا ہے۔

آپ خود اندازہ لگائیں کہ اگر آج تک اسناد کا سلسلہ جاری ہوتا تو کتنی صحیح احادیث کو ضعیف و موضوع قرار دیا جاتا۔ اس کے علاوہ جن حضرات (خواہ وہ امام دار قطنی ہو یا دوسرے حضرات) نے مذکورہ روایت کو ضعیف قرار دیا وہ اس سند کی وجہ

سے نہیں بلکہ دوسرے اسناد کے لحاظ سے ہے جبکہ کئی حضرات نے ان اسناد کی وجہ سے بھی ضعیف قرار نہیں دیا۔

اس کے علاوہ بخاری شریف وغیرہ کے بعض احادیث پر امام صاحب کا عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جرح وتعدیل چونکہ اجتہادی امر ہے لہٰذا ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصح روایت وہ ہو جس پر وہ عمل کرتے ہیں اور صحیح بخاری کی حدیث پر صحیح ہونے کے باوجود اس لیے عمل نہ کیا ہو کہ اس باب کے اصح روایت کو اپنایا جس کو امام بخاری نے ذکر نہیں کیا ہو کیونکہ صحیح البخاری میں امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح احادیث جمع کرنے کی کوشش کی لیکن صحیح روایات کا احاطہ ان کا ہدف نہ تھا، چنانچہ ظفر الامانی میں ہے:

وقال ابو احمد بن عدی: سمعت الحسن بن الحسین البزاز یقول سمعت ابراھیم بن معقل النسفی یقول سمعت البخاری یقول ما ادخلت فی کتابی الا ما صح، وترکت من الصحیح حتی لا یطول الکتاب۔ (ظفر الامانی:۱۴۳)

(۲) احناف دوسرے محدثین کی نسبت احادیثِ مبارکہ کو زیادہ قابلِ استدلال سمجھتے ہیں

احناف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اتصال کی حیثیت سے احادیثِ مبارکہ کی تین اقسام بناتے ہیں:

(۱) متواتر۔ (۲) مشہور۔ (۳) خبرِ واحد۔

اور محدثین دو قسمیں بناتے ہیں:

(۱) متواتر۔ (۲) خبرِ واحد۔

پھر محدثین خبرِ واحد کی تین اقسام بناتے ہیں:

(۱) مشہور۔ (۲) عزیز۔ (۳) غریب۔

لیکن احناف اور محدثین کا اس میں اختلاف نہیں کہ متواتر علم قطعی کا فائدہ دیتا ہے اور خبرِ واحد ظنِ غالب کا فائدہ دیتی ہے (اگرچہ ایک مرجوح قول میں امام احمد سے علم قطعی کا فائدہ بھی منقول ہے)۔

حضرات محدّثین چونکہ خبر مشہور کو خبرِ واحد کی ایک قسم قرار دیتے ہیں اس لیے ان کے ہاں خبر مشہور فقط ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے لیکن احناف اس کو ایک علیحدہ قسم شمار کرتے ہیں اس لیے اس کا جدا حکم و فائدہ مانتے ہیں، وہ یہ کہ اس سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ احناف احادیثِ مبارکہ کو جس قدر قابلِ استدلال سمجھتے ہیں اس قدر حضرات محدثین نہیں سمجھتے کیونکہ جتنی احایث مشہورہ ہیں وہ احناف کے نزدیک علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اور حضرات محدثین کے نزدیک فقط ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے۔ ①

(۳) کیا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیثِ مرسَل کے باب میں تساہل کا شکار ہیں

احناف کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ احادیث کی قبولیت کے باب میں تساہل کے شکار ہیں کیونکہ وہ حدیثِ مرسَل کو قول التابعی کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ اس میں قدر عموم کے قائل ہیں یعنی تابعی، تبع تابعی اور عند البعض تبع تابعین کے

---

① علم طمانیت اور ظنِ غالب کے فرق کو حضرات علمائے کرام نے مختلف الفاظ کے ساتھ واضح کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے غالب الرائے وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا بخلاف علم الطمانية فان جهة العدم فيه مرجوح جدا وفي الثاني ايضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة فتفرقا۔

بعد والوں کے قول کو بھی شامل ہے حالانکہ اکثر حضرات اس میں عموم کے قائل نہیں۔ نیز احناف حدیثِ مرسَل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات اس میں توقف اختیار کرتے ہیں۔

اس اشکال کے جواب سے پہلے بطورِ تمہید تین باتوں کا جاننا ضروری ہے جن سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ دوسرے ائمہ کرام کی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی حدیثِ مرسَل کے بارے میں عموم کے قائل نہیں بلکہ حدیثِ مرسَل کو قبول کرنے کے لیے امام صاحب کے نزدیک وہ مضبوط شرائط ہیں جو دوسرے ائمہ کرام کے ہاں نہیں پائی جاتی۔

۱: پہلی بات یہ ہے کہ ائمہ اربعہ مرسَل روایت کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

۲: دوسری بات یہ ہے کہ احناف حدیثِ مرسَل کے قبول کرنے میں منفرد نہیں ہیں۔

۳: تیسری بات یہ ہے کہ احناف ہر مرسَل روایت کو قبول نہیں کرتے۔

پہلی بات (ائمہ اربعہ مرسَل روایت کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں)

ائمہ اربعہ کے ہاں مرسَل کی تعریف ہے: ”ھو قول التابعی ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذلک“۔

نزھۃ النظر شرح نخبۃ الفکر میں ہے: ”والثانی وھو ما سقط من اٰخرہ من بعد التابعی ھو المرسل وصورتہ ان یقول التابعی سواء کان کبیرا او صغیرا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذلک... فذھب

جمہور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال وھو احد قولی احمد وثانیھما وھو قول المالکیین والکوفیین یقبل مطلقاً وقال الشافعی یقبل ان اعتضد............الخ۔

مرسل کے تابعی کے قول کے ساتھ تخصیص کا یہی قول علمائے احناف کی ایک جماعت سے منقول ہے۔ چنانچہ علامہ شمنی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "ثم ھو حجة یجب العمل به عند ابی حنیفة ومالك واتباعھما .... بشرط ان التابعی لا یرسل الا عن الثقات" ۔(العالی الرتبہ:۱۶۹)

امام جصاص رحمہ اللہ الفصول فی الاصول میں لکھتے ہیں: "مذھب اصحابنا ان مراسیل الصحابة والتابعین مقبولة "۔ (الفصول فی الاصول ۲/ ۳۰)

پھر امام جصاص رحمہ اللہ مسند اور مرسل میں عدم فرق پر جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ تابعی کے مرسل کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

علامہ سید شریف مختصر الجرجانی میں مرسل کی اس طرح تعریف کرتے ہیں:
"المرسل قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا۔ (مختصر الجرجانی:۳۴۹)

علامہ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ مقدمہ فی مصطلحات علم الحدیث میں لکھتے ہیں: "وان کان السقوط من اٰخر السند فان کان بعد التابعی فالحدیث مرسل وھذا الفعل ارسال کقول التابعی قال رسول اللہ ﷺ"۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ ایک مکالمہ کیا ہے جس کو نقل کرتے ہوئے ایک جگہ میں وہ لکھتے ہیں فقلت المرسل انما ھو اذا ارسل التابعی وترك الواسطة۔ (ظفر الامانی:۳۵۱)

احناف اور مالکیہ کی کتب میں احناف و مالکیہ سے مرسل کا حکم ایک جیسا منقول ہے حالانکہ مالکیہ اس کو تابعی کے قول کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف بھی اس کو قولِ تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ سے اس کے حکم میں اختلاف منقول ہونے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرسل کی تعریف میں یہ سب متفق ہیں کیونکہ اگر وہ مرسل کی تعریف جدا جدا کرتے ہیں تو پھر حکم کے اختلاف کا کیا معنی ہے؟ اس طرح اس اختلاف کہ تابعی کا کبیر ہونا ضروری ہے یا نہیں جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تابعی ہونا تو ضروری ہے البتہ کبیر ہونے میں اختلاف ہے۔

یہی بات شرح علل الترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے: "واما المنقطع دون التابعی فھذا لا جدال فی ضعفه واھل الاصطلاح وغیرھم یقرون بضعفه ولما کانت صورة الخلاف الحقیقی ھی مرسل التابعی کانت صور الانقطاع الاخری محل نزاع لفظی لا نزاع حقیقی۔" ① (شرح علل الترمذی: ۱/ ۱۸۴)

کیا مرسل روایت کے لیے تابعی کا کبیر ہونا ضروری ہے؟

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تابعی کبیر کے قول "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعله کذا" کو مرسل کہتے ہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

① باقی امام صاحب سے مرسل کے تابعی ہونے کی شرط اگر صراحت کے ساتھ منقول نہ ہوئی ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ ہر مرسل کی ارسال کردہ روایت قبول کرتے ہیں جیسا کہ حدیث مرسل کی دوسری شرائط امام صاحب سے صراحت کے ساتھ منقول نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ کسی شرط کے بغیر مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام صاحب خود تابعی تھے، شاید اس وقت لفظ تابعی کی اصطلاح نہ قائم ہوئی، یا ان کے دور میں عام مرسلات حضرات تابعین ہی کے ہوتے ہیں جس کی وجہ سے صراحت کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔

اتفق علماء الطوائف على ان قول التابعي الكبير قال رسول الله ﷺ كذا او فعله كذا يسمى مرسلا۔ (التقریب والتیسیر:۱/ ۳۵)

اور ابن صلاح لکھتے ہیں: النوع التاسع: معرفة المرسل وصورته التي لا خلاف فيها حديث التابعي الكبير الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم۔ (معرفة انواع علوم الحدیث:۵۱)

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تابعی صغیر کے قول "قال رسول الله ﷺ" کو مرسل کہتے ہیں یا نہیں؟

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ بعض حضرات مرسل کی تعریف میں "تابعی کبیر" کی قید لگاتے ہیں جبکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک "کبیر" ہونا شرط نہیں۔

توجو حضرات "کبیر" کی قید کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کے ہاں تابعی صغیر کی ارسال کردہ روایت منقطع ہوتی ہے جو کہ قبول نہ ہوگی۔ اور جو حضرات ضروری قرار نہیں دیتے وہ کبیر و صغیر دونوں کی ارسال کردہ روایت کو مرسل کہتے ہیں اور دونوں کی ارسال کردہ روایات کو مطلقاً نہیں بلکہ اپنی اپنی مخصوص شرائط کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن کی تفصیل آرہی ہے۔

دوسری بات: احناف حدیثِ مرسَل کے قبول کرنے میں منفرد نہیں ہیں

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مرسل روایات کے قبول کرنے میں منفرد نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ بھی ان کو قبول کرتے ہیں، جبکہ بعض حضرات نے ان کے قبول ہونے پر حضرات تابعین کا اتفاق بھی نقل کیا ہے۔ چنانچہ فتح الملہم میں ہے: وقال ابن جرير اجمع التابعون باسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن احد من الائمة بعدهم الى رأس المأتين"۔ (فتح الملہم:۱/ ۹۰)

ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح مسند ابی حنیفہ میں لکھتے ہیں: والاحتجاج بالمرسل کان سنة متوارثة جرت علیه الامة فی القرون الفاضلة حتی قال ابن جریر رد المرسل مطلقاً بدعة حدثت فی رأس المأتین۔

اور ظفر الامانی میں ہے: وقال ابو داؤد فی رسالته واما المراسیل فقد کان اکثر العلماء یحتجون بها فیما مضی مثل سفیان الثوری ومالك والاوزعی حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك وتابعه علیه احمد وغیره - انتهی- ومشی علی هذا المسلك جمهور المحدثین کما حکاه ابن عبد البر وحکی ذلك عمن قبل الشافعی ایضا کابن مهدی ویحی القطان-

وذهب ابو حنیفة ومالك ومن تبعهما وجمع من المحدثین الی قبول المرسل والاحتجاج به وهو روایة عن احمد وحکاه النووی فی شرح المهذب عن کثیر من الفقهاء بل اکثرهم ونسبه الغزالی الی الجمهور بل ادعی ابن جریر الطبری وابن الحاجب اجماع التابعین علی قبوله - ورد علیهما بانه قد نقل عدم الاحتجاج عن بعض التابعین کسعید بن المسیب وابن سیرین والزهری فأین الاجماع نعم لو قیل باتفاق جمهور التابعین علی الاحتجاج کان صحیحاً۔ (ظفر الامانی:۳۵۹)

جہاں تک اس عبارت میں یہ بات ہے کہ حضرت سعید بن مسیب، امام ابن سیرین اور امام زہری مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے تو یہ بات محل نظر معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ حضرات تو خود ہی ارسال کرتے ہیں، بلکہ حضرت ابن سیرین سے تو مقدمہ مسلم میں یہ تصریح بھی منقول ہے: قال لم یکونوا یسئلون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قیل سموا لنا رجالکم۔

باقی حضرت ابن سیرین رحمہ اللہ کا یہ قول "لا نأخذ بمراسیل الحسن وابی العالیة فانهما لا یبالیان عمن اخذ الحدیث"۔[1] اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ مطلقاً مرسل کو قبول نہیں کرتے، بلکہ یہ تو خود ان کا مرسل کو اعتبار دینے پر دلالت کرتا ہے کہ مراسیل کو اعتبار ہے مگر حضرت حسن اور حضرت ابو العالیہ کے مراسیل کو (اس کے نزدیک) اعتبار نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے سب حضرات مرسل روایت کو قبول کرتے تھے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس میں کلام کیا اور پھر ایک بڑی جماعت نے بھی اس کے قول کے مطابق قول کیا۔

یہاں اس عبارت "حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك" سے یہ مراد نہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو رد کرتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ ان کے قبول کرنے کے لیے شرائط لگاتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر میں ہے "وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئه من وجه آخر تباین الطریق الاولی... الخ"۔

لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ اور جن حضرات کا قول اس کے قول کی طرح ہے یہ سب مرسل روایت کو مخصوص شرائط کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ائمہ اربعہ مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں۔

مرسل روایت کو قبول کرنے کی وجہ

مرسل روایت کو بالاتفاق قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضرات تابعین کی یہ

---

[1] (التقریر والتحبیر: ۴/ ۲۴۸)

عادت تھی کہ جب وہ کسی حدیث کو کئی مختلف سندوں سے سنتے تھے تو وہ ان سندوں کو ذکر کیے بغیر کہہ دیتے تھے قال رسول اللہ ﷺ کذا۔ گویا راوی کو اپنی سند پر اس قدر اعتماد ہو تا کہ وہ پورے اطمینان اور ذمہ داری سے حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی جانب کرتا اور اس کے ساقط شدہ جتنے رواۃ ہیں وہ سب کے سب اس کے نزدیک ثقہ ہوتے۔

"ویقول قال رسول اللہ ﷺ لانہ اذا ثبت عندھم انہ قول النبی ﷺ بقول الرواۃ یجوز لہ ان یقول قال النبی ﷺ فالعدل انما یرسل فی مثل ھذا الموضع، واللہ اعلم"۔ (اصول فخر الاسلام:۱۲۸)

اور جب ان کو خبر کسی ایک ہی واسطہ سے پہنچتی تو وہ اس کی مکمل سند بیان کرتے تھے تاکہ ذمہ داری اپنے اوپر نہ لیں بلکہ اس کے ذمہ ڈالیں جس سے انہوں نے سنی ہو۔

یہی بات کئی تابعین سے منقول بھی ہے "(حین سئل النخعی الاسناد الی عبد اللہ) ای لما قال الاعمش لابراھیم النخعی اذا رویت لی حدیثا عن عبد اللہ بن مسعود فاسندہ لی (قال اذا قلت حدثنی فلان عن عبد اللہ فھو الذی رواہ فاذا قلت قال عبد اللہ فغیر واحد) ای فقد رواہ غیر واحد عنہ (وقال الحسن متی قلت لکم حدثنی فلان فھو حدیثہ) لا غیر (ومتی قلت قال رسول اللہ ﷺ فمن سبعین) سمعتہ او اکثر"۔ (التقریر والتحبیر:۲/۲۴۷)

جمہور محدثین اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ایک جیسا ہے

حدیثِ مرسَل کے حکم کے بارے میں محدثین کی طرف مختلف اقوال منسوب ہیں ایک یہ کہ وہ اس کو مطلقاً قبول نہیں کرتے یعنی اس کو ضعیف قرار دیتے

ہیں جیسا کہ التقریب للنووی ۴/ ۲۴۶ میں ہے: "ثم المرسل حدیث ضعیف عند جماھیر المحدثین.........الخ"۔

دوسرا یہ کہ وہ توقف اختیار کرتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر ۸۵ میں ہے:

"فذھب جمھور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال"۔

تیسرا یہ کہ ان کا قول امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی طرح ہے یعنی مخصوص شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کو قبول کرتے ہیں۔ جیسا کہ یہ قول ظفر الامانی صفحہ نمبر ۳۵۹ میں ہے "حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك و تابعه علیه احمد وغیره - انتھی - ومشی علی ھذا لمسلك جمھور المحدثین کما حکاہ ابن عبد البر-

اب یہ کہ ان میں سے کونسا قول راجح ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ عام طور پر محدثین اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ایک ساتھ جیسا ذکر کیا جاتا ہے اور اس طرح کے اقوال امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب ہیں۔ چنانچہ التقریب للنووی میں ہے: "ثم المرسل حدیث ضعیف عند جماھیر المحدثین والشافعی ....الخ"۔

حالانکہ پہلے معلوم ہوا کہ حدیثِ مرسَل بالاتفاق قبول ہوتی ہے تو ان اقوال میں تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں مرسل، حدیثِ ضعیف کے حکم میں ہوکر قبول نہیں کی جائے گی۔ یہی توجیہ بعض ان شوافع کے قول کی بھی کریں گے جو حدیثِ مرسَل کو مردود کی اقسام میں سے شمار کرتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر وغیرہ میں اس کو مردود کی اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے۔

تطبیق کی یہی صورت بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اور تدریب الراوی میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال میں تطبیق کی یہی صورت منقول ہے: "قال المصنف فی شرح المهذب وفی الارشاد "والاطلاق فی النفی والاثبات غلط بل هو یحتج بالمرسل بالشروط المذکورة ولا یحتج بمراسیل سعید الا بها ایضا "۔

(تدریب الراوی ۱/ ۲۲۴)

اور نزهة النظر میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول سے بھی یہی تطبیق معلوم ہوتی ہے چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں: "وقال الشافعی یقبل ان اعتضد ....الخ" (نزهة النظر:۸۶)

اس کے علاوہ بہت سی مرسل روایات ایسی ہیں جن کو سب قبول کرتے ہیں جیسا کہ التقریر والتحبیر میں ہے: (واستدل) للمختار (اشتهر ارسال الائمة کالشعبی والحسن والنخعی وابن المسیب وغیرهم و) اشتهر (قبوله) ای ارسالهم (بلا نکیر فکان) قبوله (اجماعا)۔ (التقریر والتحبیر ۲/ ۲۴۸)

اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ سے حضرت سعید ابن المسیب رحمہ اللہ کی مراسیل کے قبول کرنے کی صراحت منقول ہے: "وارسال ابن المسیب عندنا حسن"۔

(تدریب:۱/ ۲۲۵)

اور التقریر والتحبیر میں خطیب بغدادی کے حوالہ سے منقول ہے: "وقد جعل الشافعی لمراسیل کبار التابعین مزیة کما استحسن مرسل سعید"۔

اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ہر تابعی کی مرسل کو قبول کرتے ہیں البتہ کبار تابعین کی مراسیل کو فضیلت دیتے ہیں۔

تیسری بات (احناف ہر مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے)

احناف ہر مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے بلکہ مخصوص شرائط پائے جانے کے بعد ہی قبول کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں (باقی آئندہ عنوان کے تحت آرہی ہیں)۔

"وکون المرسل ثقة وکونه متحریا لا یرسل الا عن الثقات، فان لم یکن فی نفسه ثقة او لم یکن محتاطا فی روایته فمرسله غیر مقبول بالاتفاق"۔

(ظفر الامانی:۳۵۹)

اور جس راوی کی یہ شان ہوتی ہے کہ وہ خود بھی ثقہ ہو اور روایت بھی ثقات سے کرتا ہو اور روایت کرنے میں محتاط بھی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ فنِ حدیث کا امام ہی ہوگا۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے: "ومن اصوله قبول مرسلات الثقات اذا لم یعارضها ما هو اقوی منها"۔ (شرح مسند ابی حنیفۃ ۱/ ۳)

بلکہ اگر احناف کی قبول کردہ مرسلات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً تابعین کے نہیں بلکہ صرف کبار تابعین کے ائمہ کی مرسلات ہیں چنانچہ التقریر والتحبیر میں ہے:

"(واستدل) للمختار (اشتهر ارسال الائمة کالشعبی والحسن والنخعی وابن المسیب وغیرهم و) اشتهر (قبوله) ای ارسالهم (بلا نکیر فکان) قبوله (اجماعا)"۔ (۲۴۸/۴)

اس سے معلوم ہوا کہ احناف ہر تابعی کی ارسال کردہ روایت کو حُجّت قرار نہیں دیتے بلکہ اس تابعی کی روایت کو اعتبار دیتے ہیں جو فن حدیث کا امام ہو۔ لہٰذا جو

حضرات احناف کی طرف یہ نسبت کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں وہ غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ علامہ عبد الحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "ومن حکم من اصحاب هذا المذهب بقبول المرسل مطلقاً من غير قيد فقد توسع توسعاً غير مرضی وجاوز عن الحد"۔ (ظفر الامانی:۳۵۹)

مرسل روایت کی قبولیت کے لیے احناف اور شوافع کی شرائط کا موازنہ

عام طور پر یہ تأثر پایا جاتا ہے کہ احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ کرام خصوصاً امام شافعی رحمہ اللہ نے مرسل روایت کو قبول کرنے کے لیے بہت سخت شرائط رکھی ہیں اور فنِ حدیث میں جتنی احتیاط ضروری ہے یہ شرائط اس احتیاط کی متقاضی ہیں۔ بندہ کوشش کرتا ہے کہ قارئین کے سامنے مرسل روایت کے لیے شوافع اور احناف کی عائد کردہ شرائط لائی جاتی ہیں تاکہ احناف کی شرائط کی حیثیت اور مقام معلوم ہو جائے۔

مرسل روایت کی قبولیت کے لیے امام شافعی کی عائد کردہ شرائط

امام شافعی رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی حُجّت بننے کے لیے جو شرائط منقول ہیں وہ یہ ہیں: "احدها ان يكون المرسل ممن يروی عن الثقات ابدا، ولا يخلط روايتهٔ و ثانيها ان يكون بحيث اذا شارك اهل الحفظ فی احاديثهم وافقهم ولم يخالفهم الا بنقص لفظ لا يختل به المعنی، وثالثها ان يكون من كبار التابعين .... ورابعها ان يعتضد ذلك الحديث المرسل بمسند يجيئ من وجه آخر صحيح او حسن او ضعيف او بمرسل آخر لكن بشرط ان يكون المرسل............الخ"۔ (ظفر الامانی:۳۵۶)

امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف مرسل روایت کی قبولیت کے لیے تابعی کے کبیر ہونے کی شرط بھی منسوب ہے لیکن عام شوافع اس کو شرط کے درجہ میں نہیں رکھتے چنانچہ ظفر الامانی میں ہے: "وهذا الشرط وان كان منصوصاً في كلام الشافعي لكن عامة اصحابه لم يأخذوا به"۔

یا جیسا کہ نزھۃ النظر کے حوالہ سے گزر چکا کہ مرسل روایت کی صورت یہ ہے "ان يقول التابعي سواء كان كبيرا او صغيرا ....وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولى مسندا كان او مرسلا ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الامر" (نزھۃ النظر:۸۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع امام شافعی رحمہ اللہ کے اس لفظ "کبیر" کو شرط کے درجہ میں نہیں لیتے بلکہ فقط ایک امر مستحسن کے طور پر لیتے ہیں جیسا کہ التقریر والتحبیر میں خطیب بغداد کے حوالہ سے منقول ہے: "وقد جعل الشافعي لمراسيل كبار التابعين مزية كما استحسن مرسل سعيد"۔

(التقریر والتحبیر:۳/ ۲۵۲)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عائد کردہ شرائط

حدیثِ متصل سے متعلق پہلے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی شرائط کو اجمالاً ذکر کرتے ہیں تاکہ ان سے امام صاحب کا مرسل سے متعلق ذوق بھی کسی درجہ میں معلوم ہو جائے۔ امام صاحب رحمہ اللہ حدیثِ متصل کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط عدالتِ ظاہری و باطنی، عقل اور ضبط کامل پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ دوسری شرائط بھی لگاتے ہیں اور وہ شرائط صرف عام راویوں کے لیے نہیں بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی

روایت کے لیے بھی لگاتے ہیں اور خود حدیث کے متن کے لیے بھی ایسی سخت اور مضبوط شرائط و اصول مقرر کرتے ہیں کہ جن کو دیکھ کر ایک عالم دین فوراً سمجھ جاتا ہے کہ وہ شرائط و اصول جو امام صاحب نے حدیث متصل کے لیے مقرر کیے ہیں یہ ان شرائط کے مقابلہ میں بہت مضبوط اور سخت ہیں جو امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیثِ مرسَل کی قبولیت کے لیے لگائے ہیں۔ وہ شرائط و اصول اسی رسالہ کے عنوان "حدیث قبول کرنے کے لئے امام صاحب کی بعض شرائط" کے تحت ملا علی قاری رحمہ اللہ کی شرح مسند ابی حنیفہ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

جب امام صاحب متصل روایات کے قبول کرنے کے لیے ایسی شرائط لگاتے ہیں تو ظاہر ہے کہ امام صاحب کی شرائط مرسَل روایت کے قبول کرنے کے لیے بھی قدرے سخت ہوں گی اور سختی کی صورت یہ ہوگی کہ وہی اصول جو امام صاحب نے متصل روایت کے لیے مقرر کیے ہیں وہ تو مرسَل روایت میں ملحوظ ہوں گے ہی البتہ ان پر زیادتی کی صورت یہ ہوگی کہ مرسَل کا تابعی اور امام ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس کی تفصیل "احناف ہر مرسَل روایت کو قبول نہیں کرتے" کے تحت گزر چکی۔

فقہائے کرام کے نزدیک حدیث مرسَل کا حکم

فقہائے کرام کے ہاں بھی مرسَل کا یہی حکم ہے۔ ظفر الامانی میں ہے:

"وذهب ابو حنيفة ومالك ومن تبعهما وجمع من المحدثين الى قبول المرسل والاحتجاج به وهو رواية عن احمد وحكاه النووى فى شرح المهذب عن كثير من الفقهاء بل اكثرهم ونسبه الغزالى الى الجمهور"۔

(ظفر الامانی:۳۵۹)

علامہ سید شریف مختصر الجرجانی میں لکھتے ہیں: "المرسل قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا وھو المعروف فی الفقہ واصولہ وفیہ خلاف وللشافعی تفصیل"۔ ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مرسَل کی قبولیت میں ائمہ اربعہ کے مقلدین فقہائے کرام اپنے ائمہ ہی کی تقلید کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح ائمہ اربعہ فقط اس مرسَل روایت کو قبول کرتے ہیں جو تابعی کا ارسال کردہ ہو اسی طرح ان کے متبعین بھی فقط مرسَل التابعی کو قبول کرتے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

باقی فقہائے کرام کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ عام فقہائے کرام مرسَل کے اطلاق میں قدرِ عموم کے قائل ہیں یعنی وہ اس کو تابعی کے قول کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ تابعین اور بعض حضرات تبع تابعین کے بعد والوں کے قول "قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا" پر بھی مرسَل کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ عام فقہائے احناف تبع تابعین اور بعض ان کے بعد والوں کے قول "قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا" پر بھی مرسَل کا اطلاق کرتے ہیں اور مرسَل کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ نور الانوار میں ہے: "فالمرسل من الاخبار بان لا یذکر الراوی الوسائط التی بینہ وبین رسول اللہ ﷺ بل یقول قال رسول اللہ ﷺ کذا وھو اربعۃ اقسام لانہ اما ان یرسلہ الصحابی او یرسلہ القرن الثانی والثالث او یرسلہ من دونھم او ھو مرسل من وجہ دون وجہ"۔ (نور الانوار: ۱۹۷)

لیکن جہاں تک اس کو حجت قرار دینے کی بات ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ تبع تابعین اور ان کے بعد والوں کے مرسلات کو وہ درجہ نہیں دیتے جو مرسلات التابعین کو دیتے ہیں یعنی احناف کے فقہائے کرام مرسل کو مذکورہ اقسام میں سے حجت کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں اور مرسل الصحابی اور مرسل التابعی کو حجت قرار دے کر دوسری اقسام میں کلام کرتے ہیں۔

جیسا کہ دوسرے فقہائے کرام مرسل الصحابی اور مرسل التابعی کو حجت قرار دے کر دوسری اقسام میں تفصیل کرتے ہیں۔ چونکہ عام فقہائے احناف، تبع تابعین اور بعض فقہا ان کے بعد والوں کے قول "قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا" پر مرسل کا اطلاق کرتے ہیں اس لیے بعض حضرات کو یہ شبہ لاحق ہوا کہ یہ اس عموم کے ساتھ حجت بھی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اصطلاح و اطلاق کا اختلاف ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والمشهور فی الفقه والاصول ان الكل مرسل وبه قطع الخطيب وهذا اختلاف الاصطلاح والعبارة "۔ (التقریب للنووی: ۱/ ۳۵)

جہاں تک فقہائے احناف کی طرف مرسل کی یہ تعریف "وهو ما سقط راو من اسناده فاكثر من اى موضع كان "منسوب کی جاتی ہے جو محدثین کی اصطلاح کے مطابق منقطع اور اس کی اقسام (معلق، معضل وغیرہ) کو عام ہے۔ شاید فقہائے احناف کی طرف اس طرح تعریف کی نسبت کسی خطا کی بنا پر ہو کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ عام فقہائے کرام تابعی، تبع تابعی اور بعض فقہا ان کے بعد والوں کے قول پر بھی مرسل کا اطلاق کرتے ہیں پھر بعض حضرات نے اس قدر عموم کو مکمل عموم سمجھا

اور مذکورہ تعریف کرلی۔ گویا انہوں نے مرسَل کے لغوی معنی [1] کو مد نظر رکھ کر عموم کا قول کیا جو معنی لغوی کے اعتبار سے منقطع اور اس کی اقسام کو عام ہے۔ حالانکہ ابھی گزرا کہ فقہائے کرام جس روایت پر مرسَل کا اطلاق کرتے ہیں وہ قول التابعی او تبع التابعی او من بعدہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا ہے جو محدثین کی اصطلاح میں منقطع اور اس کی اقسام کو شامل نہیں۔ باقی حُجّت تو فقہائے کرام اپنی اصطلاح کے ہر مرسَل کو نہیں مانتے، تو اتنے عموم "سقط راو فاکثر من ای موضع کان" کے ساتھ حُجّت کیسے مانیں گے۔

مسند زیادہ قوی ہے یا مرسَل؟

فقہائے احناف کے ہاں حدیثِ مرسَل کے حوالہ سے یہ بحث چلی آرہی ہے کہ حدیثِ متصل اور حدیثِ مرسَل میں زیادہ قوی کونسا ہے؟ چنانچہ فقہائے احناف سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں لیکن ان فقہائے کرام کا قول راجح معلوم ہوتا ہے جو مسند کو مرسَل سے زیادہ قوی سمجھتے ہیں۔

اس لیے کہ حدیث کی صحت وضعف کا ایک اندازہ سند کے ذریعہ سے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے اس قول "الاسناد من

[1] چونکہ ارسال اور انقطاع دونوں کے لغوی معنی میں کافی عموم ہے جس میں مرسل، منقطع، معضل اور معلق سب آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات مرسل کو مقسم قرار دے کر اس کو منقطع، معضل اور معلق کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور بعض حضرات منقطع وانقطاع کو مقسم قرار دے کر اس کو مرسل معضل اور معلق کی طرف تقسیم کرتے ہیں کیونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہر مرسل روایت منقطع ہوتی ہے اور ہر منقطع روایت مرسل ہوتی ہے البتہ عام محدثین وائمہ ثلاثہ مرسل کو قول التابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور منقطع کی اپنی تعریف کرتے ہیں اور عام فقہائے کرام مرسل کے اطلاق میں قدرِ عموم کے قائل ہیں اور مرسل کو انقطاع کی ایک قسم قرار دے کر منقطع کو عام طور پر ذکر نہیں کرتے ہیں۔

الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء" کو کافی پذیرائی حاصل ہوئی ہے اور اس کو بالاتفاق قبول کیا گیا ہے بلکہ کئی حضرات نے مختلف احادیث مبارکہ سے اس قول کو ماخوذ مانا ہے۔

احادیث مبارکہ پر صحت اور ضعف کا حکم لگانے کے سلسلے میں سند کے کردار سے انکار نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ محدثین سمیت فقہا باقاعدہ طور پر اس سے بحث کرتے ہیں اور پھر اس کی وجہ سے ایک حدیث کو ایک درجہ میں رکھ کر اس پر احکام متفرع کرتے ہیں جس کو اصول فقہ کی "بحث السنۃ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چونکہ متصل کے تمام راوی معلوم ہوتے ہیں اور اصحاب جرح و تعدیل کے جانچ پڑتال کے بعد ہی اس کے راویوں پر عدالت اور خود اس پر صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا جبکہ حدیثِ مرسَل کے بعض رواۃ کی ذات ہی معلوم نہیں ہوتی اصحاب جرح و تعدیل کو ان کی عدالت وغیرہ صفات کیسے معلوم ہوں گی۔

اب یہ کہ جن راویوں کو چھوڑا گیا ہے اگرچہ ان کو اکثر ان مواقع میں چھوڑے جاتے ہیں جب کہ ایک راوی بہت سے حضرات سے سننے کے بعد ہی بطورِ وثوق" قال رسول اللہ ﷺ کذا ....الخ" کہے جس کی تفصیل "مرسَل روایت کو قبول ہونے کی وجہ" کے تحت گذر چکی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ احتمال بھی ہے کہ مروی عنہ مبہم یا مجروح ہو کیونکہ راوی عام طور پر اس مروی عنہ کے نام کو ذکر نہیں کرتا جو مبہم یا مجروح ہو ورنہ ثقہ کا نام تو ذکر ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علل الترمذی میں ہے:

الرابع ان الحافظ اذا روی عن ثقة لا یکاد یترك اسمه بل یسمیه فاذا ترك اسم الراوی دل ابهامه علی انه غیر مرضی وقد کان یفعل ذلك الثوری وغیره یکتبون عن الضعیف ولا یسمونه بل یقولون عن رجل۔ وهذا معنی قول القطان: لو کان فیه اسناد صاح به یعنی لو کان اخذ عن ثقة لسماه۔

(علل الترمذی:۱/ ۱۸۷)

بالفرض اگر وہ مروی عنہ راوی کے ہاں ثقہ بھی ہو تب بھی نہ تو اس مروی عنہ پر عادل و ثقہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور نہ ہی حدیث پر صحت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک محدث کسی حدیث کے راویوں کو عادل اور ثقہ قرار دے کر اس پر صحت کا حکم لگائے لیکن دوسرے محدثین ان پر جرح کر کے حدیث کو ضعیف ٹھہرائے۔

بلکہ بہت بار ایسا ہوتا ہے کہ راوی کسی مروی عنہ کو عادل اور ثقہ سمجھ کر روایت کرتا ہے لیکن دوسرے محدثین کی طرف سے مجروح ہونے کی وجہ سے اس کی روایت کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔ احادیث ضعیفہ کے ایک بڑے ذخیرے کا معرض وجود میں آنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا قول پہلے گزر چکا وہ فرماتے ہیں: (متی قلت لکم حدثنی فلان فهو حدیث) لا غیر (ومتی قلت قال رسول الله ﷺ فمن سبعین) سمعته او اکثر"۔(التقریر والتحبیر:۳/ ۲۴۷)

ظاہر ہے کہ جس کثیر تعداد کے نام حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نہیں لیتے ان کی روایت اس کے ہاں قابل اعتماد ہے اس لیے تو براہ راست نبی کریم ﷺ کی طرف

نسبت کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ان کے مرسلات کے قبول ہونے میں اختلاف ہے بعض ان کو قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے۔

لیکن اگر حضرت حسن بصری رحمہ اللہ ان راویوں کے نام ذکر کرتے تو ان کی ان روایات کی کیا شان ہوتی، شاید وہ مشہور بلکہ متواتر بن جاتیں۔

پھر راوی کی معلومیت و عدم معلومیت تو اپنی جگہ فقہائے احناف تو راویوں کے معلوم ہونے کی صورت میں مکمل شرائط پائے جانے کے بعد بھی فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔

............والثانی ان یکون احدهما اقوی بوصف بما هو تابع کما فی خبر الواحد الذی یرویه عدل فقیه مع خبر الواحد الذی یرویه عدل غیر فقیه ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی وترك الآخر واجب۔

(شرح التلویح علی التوضیح:۳/ ۲۷۲)

لہٰذا مرسل روایت میں مروی عنہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ جرح کی گنجائش اور ضعف پیدا ہوگا جیسا کہ بعض احناف سے الارسال کالجرح کا قول منقول ہے چنانچہ نور الانوار میں ہے: وقیل لا یقبل لان الاسناد کالتعدیل والارسال کالجرح واذا اجتمع الجرح والتعدیل یغلب الجرح۔ (نور الانوار:۱۹۸)

یہی وجہ ہے کہ مرسل کی کسی بھی صورت سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے حالانکہ متصل میں مشہور اور متواتر سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ حسامی میں ہے: "لکن هذا ضرب مزیة یثبت بالاجتهاد فلم یجز النسخ بمثله"۔

(حسامی:۶۷)

شاید علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے اس کلام کا مطلب بھی یہی ایک گونہ جرح و ضعف ہو جو انہوں نے العرف الشذی میں کیا ہے: "والحق الی الجماعة الثانية وان المرسل حجة بعد الحجة" ۔(العرف الشذی:۲/۲۶)

بلکہ فتح الملہم میں تو اس قدر ضعف پر صراحت موجود ہے: "اما النوع الاول وهو الحديث الضعيف الذى يكون موجب الرد فيه سقوط راو من الرواة من سنده فهو اربعة اقسام : المعلق ، والمرسل ، والمعضل، والمنقطع"۔

دوسری جگہ ہے: "وقال بعضهم ....والضعيف الذى ضعفه لعدم الاتصال يقدم فيه المعضل ثم المنقطع ثم المدلس ثم المرسل"۔(فتح الملہم:۱/ ۱۵۱)

اسی طرح مختصر الجرجانی، شرح الفیہ العراقی لابن العینی وغیرہ کتب میں حدیثِ مرسَل کو ضعیف کی اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

البتہ مجروح روایت اور ضعیف کے مراتب ہوتے ہیں بعض میں ضعف زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم ہوتا ہے۔

فتح الملہم میں ہے: "قال الجزائرى كما ان للحديث المقبول وهو الصحيح ونحوه مراتب كذلك للحديث المردود وهو الضعيف ونحوه مراتب والضعيف اذا رتب على حسب شدة الضعف قدم الموضوع...الخ"۔
(فتح الملہم:۱/ ۱۵۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مرسَل اپنے اصل کے اعتبار سے ایک ضعیف حدیث ہوتی ہے البتہ ضعیف کی اقسام میں سے سب سے کم درجے کی ہے۔ اس لیے ائمہ اربعہ اس کے اس معمولی ضعف کو دور کرنے کے لیے مختلف شرائط رکھتے ہیں تاکہ وہ شرائط پائے جانے کے بعد اس میں مضبوطی آکر حُجّت بن جائے۔

اور متصل اپنے اصل کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے مگر اس میں ضعف کسی وجہ سے آتا ہے لہٰذا عام طور پر ایک مرسَل مسند سے قوی تو کجا بلکہ اس کے برابر بھی نہیں ہوتی، ہاں اس میں کوئی بُعد معلوم نہیں ہوتا کہ قرائن کی بنیاد پر ایک مخصوص مرسَل روایت کو ایک مخصوص مسند روایت پر ترجیح دی جائے۔

ایک اہم بات

احناف محدِّثین کی طرف سے جس حدیثِ مرسَل کو ضعیف قرار دیا گیا ہے وہ مرسل تابعی ہے[1] جس میں فقط ایک نامعلوم واسطہ یقینی طور پر متروک ہوتا ہے اور اس سے زیادہ احتمالی طور پر متروک ہوتے ہیں اس لیے اس کا ضعف معمولی ہوتا ہے جو مخصوص شرائط و قرائن سے ختم ہو کر ایک حُجّت بن جاتی ہے۔

اب مرسَل تبع تابعی کو لیجیے کہ اس میں دو نامعلوم واسطے تو یقینی طور پر متروک ہوتے ہیں اور عام طور پر دوسرے واسطے بھی مرسَل تابعی کے مقابلہ میں زیادہ ہوتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ اس کا ضعف قدرے زیادہ ہوگا اور امام صاحب کی مخصوص شرائط کی وجہ سے بھی وہ ضعف ختم نہ ہو سکے گا، بلکہ شرائط پائے جانے کے بعد بھی اس میں ضعف رہے گا۔

---

[1] جیسا کہ مختصر الجرجانی وغیرہ میں ضعیف کی اقسام میں مرسل شمار کرتے ہیں پھر مرسل کی تعریف قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا ....الخ سے کرتے ہیں۔

باقی اس کا یہ مطلب نہیں کہ تبع تابعین یا ان کے بعد والوں کی مرسَل روایات کو کوئی اعتبار ہی نہیں بلکہ وہ تو ضعیف روایات ہیں جن کو تائید کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے یا کثرتِ طرق کی وجہ سے ان میں قدر مضبوطی بھی آسکتی ہے۔ جس طرح ضعیف روایات میں کلام ہے

اس کے علاوہ جو حضرات کسی کی مرسلات کے بارے میں پسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں وہ دوسروں کی مرسلات کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ مسند کے مقابلہ میں نہیں کرتے جیسا کہ یحیٰ بن سعید کا قول ہے "مرسلات سعید بن جبیر احب الی من مرسلات عطاء "اور جو حضرات مرسل روایات کے بارے میں "اسنادہ حسن" وغیرہ الفاظ لاتے ہیں وہ بھی فقط مرسلات کے درمیان سند کی حیثیت بیان کرتے ہیں۔ یعنی مرسل روایات میں اس کا سند صحیح ہے یا حسن ہے وغیرہ، نہ یہ کہ مرسل اور مسند سب کی سند کی حیثیت سے کہتے ہیں۔ لہٰذا مرسل روایت کے حسن کا مرتبہ مسند روایت کے حسن سے کم ہو گا، اس طرح دوسرے الفاظ کا معاملہ بھی ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ ائمہ اربعہ حدیثِ مرسَل کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں نہ تو کوئی ہر مرسَل کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی کوئی مطلقاً رد کرتا ہے بلکہ ہر کوئی اس کو اپنی اپنی مخصوص شرائط پائے جانے کی صورت میں قبول کرتا ہے ورنہ پھر قبول نہیں کرتا۔ لیکن امام شافعی چونکہ صغار تبع تابعین میں سے تھے اور اس زمانہ میں فساد اور جھوٹ قدرے عام ہو چکا تھا اس لیے ضروری تھا کہ مرسَل کو قبول کرنے کے لیے صراحت کے ساتھ کچھ شرائط ذکر کی جاتی تاکہ احادیث مبارکہ خلط ملط سے محفوظ رہیں۔ حضرت

امام شافعی رحمہ اللہ ہی وہ امام ہیں جنہوں نے صراحت کے ساتھ چند شرائط ذکر کی ہیں، چونکہ ان سے پہلے کسی نے اتنی صراحت کے ساتھ شرائط بیان نہیں کی تھی اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ کی شرائط کو کافی شہرت ملی اور یہ تاثر پھیل گیا کہ گویا دوسرے ائمہ کرام کسی شرط کے بغیر مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں، بعض احناف خود بھی اس تاثر کے شکار ہوئے حالانکہ ایسا نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں بیان ہو چکی

(۴) خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت احناف کا موقف

خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض کی صورت میں عمل کس پر ہو گا؟ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ راوی کے اوصاف کے اعتبار سے حدیث میں قوت و ضعف پیدا ہوتا ہے، یعنی راوی یا تو معروف بالعدالۃ والضبط ہو گا اور یا مجہول ہو گا اگر راوی معروف ہے تو اس کی روایت مطلقاً (خواہ راوی فقیہ ہو یا نہ ہو) قیاس پر مقدم ہے، اور اگر راوی مجہول ہے تو اس کے بارے میں اسلاف کے رویہ کو دیکھا جائے گا، اگر اسلاف کسی اختلاف کے بغیر اس کی روایت قبول کرتے ہیں یا اس کے قبول ہونے میں اختلاف کرتے ہیں یا اس کی روایت میں جرح کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں تو اس کی روایت بھی معروف کی روایت کی طرح مطلقاً قیاس پر مقدم ہو گی۔

اور اگر اسلاف سے فقط رد منقول ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی حدیث اسلاف میں مشہور نہ تھی اس لیے ان سے اس کی قبولیت یا تردید معلوم نہ ہو سکی تو اس پر عمل صرف جائز نہیں بلکہ ضروری معلوم ہوتی ہے۔

یہاں دو باتیں اہم ہیں: ایک یہ کہ راوی کے معروف بالعدالۃ والضبط ہونے کے بعد اس کی فقاہت و عدمِ فقاہت سے روایت کے حکم میں فرق نہیں آتا۔ یعنی ہر صورت میں معروف راوی کی روایت قبول ہو گی اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا

جائے گا یہ قول امام کرخی رحمہ اللہ سے منقول ہے جو کہ امام صاحب، صاحبین اور امام زفر کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے [1] اور یہی متاخرین محققین کا قول بھی ہے اور یہی اقرب الی الصواب اور احادیثِ مبارکہ کی شان کے عین مطابق معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قول کے مطابق مخصوص وقت (راوی غیر فقیہ ہونے کی صورت) میں صحیح روایت پر قیاس کو مقدم نہیں کیا جاتا اور یہی اصل ہے کیونکہ قیاس کا استنباط تو خود قرآن و حدیث سے ہوتا ہے پھر ایک صحیح روایت پر اس کو ترجیح دینا درست معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے درس نظامی کی کتب اور بعض دوسری کتب میں راوی معروف کی تقسیم فقیہ اور غیر فقیہ کی طرف ہوئی ہے پھر ان کے احکامات میں فرق کیا ہے کہ راوی جب فقیہ ہو تو اس کی روایت کا حکم یہ ہے "کان حدیثه حجة یترك به القیاس" [2]۔ اور جب غیر فقیہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے "ان وافق حدیثه القیاس عمل به وان خالفه لم یترك الا بالضرورة" [3]۔ اس قول کو امام عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور احناف کی ایک جماعت نے اس کو اختیار کیا ہے لیکن یہ قول مرجوح اور احادیثِ مبارکہ کی شان سے موافقت نہیں رکھتا جیسا کہ گزر چکا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر راوی مستور ہو اور اسلاف (صحابہ کرام) کے ہاں اس کی روایت مشہور نہ ہو بلکہ بعد میں مشہور ہوئی ہو اس وجہ سے اسلاف سے اس روایت کا رد کرنا یا قبول کرنا معلوم نہ ہو تو اس کی روایت پر بھی عمل ضروری قرار دینا

---

(1) ان سب حضرات کے اقوال سے صراحت منقول ہے کہ صحیح حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائی گی (اس سے قطع نظر کہ راوی فقیہ ہے یا نہیں ہے) ان حضرات کے اقوال اصول حدیث کے کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

(2) (نور الانوار: ۱۹۱)

(3) (نور الانوار: ۱۹۱)

مناسب معلوم ہوتا ہے، اور جو ہمارے درس نظامی اور بعض دوسری کتب میں ہے کہ اس پر عمل جائز ہے بشرطیکہ قیاس کے خلاف نہ ہو ورنہ مخالفت کی صورت میں اس پر عمل جائز بھی نہیں اس قول کو اس لیے پسند نہیں کیا گیا کہ ایک روایت کا اسلاف کے ہاں شہرت نہ پانا ضعف کی دلیل نہیں کیونکہ کبھی شہرت کے مواقع پیش نہیں آتے۔ دوسرا یہ کہ حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ احناف مستور کی روایت قبول کرتے ہیں اور حضرات محدثین اطلاق کے ساتھ یہ بات احناف کی طرف منسوب کرتے ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شرح نخبۃ الفکر میں لکھتے ہیں "وقد قبل روایتہ جماعۃ بغیر قید" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف مستور کی مذکورہ روایت قبول کرتے ہیں، بندہ کو تتبع و تلاش کے باوجود اس روایت کی کوئی مثال نہیں ملی۔ خلاصہ یہ کہ راوی معروف ہو یا مستور، اس کی روایت قبول ہو گی اور قیاس پر مقدم ہو گی مگر راوی مجہول کی وہ روایت جسے اسلاف رد کریں اس پر خلاف قیاس ہونے کی صورت میں عمل کرنا جائز نہیں ہو گا۔

یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ مستور کی روایت میں جن اسلاف کے رد کرنے کو اعتبار دیا جاتا ہے وہ صحابہ کرام ہوتے ہیں جس طرح مستور صحابی ہوتا ہے ورنہ بعد کے اسلاف تو صحابی کی مرفوع روایت کو قطعاً رد نہیں کرتے بلکہ وہ تو خود صحابی کے قول وفتوی سے استدلال کرنے میں اختلاف کرتے ہیں بعض کے ہاں صحابی کا قول وفتوی حُجّت نہیں ہے جبکہ اکثر کے ہاں حُجّت ہے۔

(۵) کیا خبرِ واحد فقط ظن یا وہم کا فائدہ دیتی ہے

خبرِ واحد جو ہزاروں کی تعداد میں ہے اور دینی احکامات اور قرآن مجید کی تشریحات کے ایک بڑے حصے کا ثبوت اسی کے ذریعہ سے ہے اس کے علاوہ فضائل،

وعدے، وعیدات، اشراط وغیرہ کی اکثریت کا واضح وصریح ثبوت خبرِ واحد ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ یہ جب قرائن سے خالی ہو تو فقط ظن یا ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کے بارے میں عام اذہان میں یہ ہے کہ ظن وہم کو کہتے ہیں۔ یعنی خبر واحد فقط وہم یا جانب راجح کا فائدہ دیتا ہے۔

اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ دین کے ایک بڑے حصے کا ثبوت ظنیات اور وہمیات سے ہے جو کہ دینیات اور خصوصاً احادیثِ مبارکہ صحیحہ کی شان سے موافقت نہیں رکھتی۔ یہ بات درست ہے کہ خبرِ واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے لیکن ظن کا معنی صرف وہم نہیں بلکہ اس کے کئی معانی ہیں اس لیے اگر ظن کا صحیح مفہوم سمجھ میں آئے تو پھر یہ اشتباہ نہ رہے گا۔

ظن کا مفہوم و تشریح علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں کی ہے، یہاں بعینہ اس کو نقل کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبرِ واحد جس ظن کا فائدہ دیتی ہے یہ ظن کا وہ مرتبہ ہوتا ہے جو قوی راجح، یقین کے قریب بلکہ ایک نوع کا علم ہوتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”قال الراغب (الظن) اسم لما يحصل عن امارة، ومتى قويت ادت الى العلم، ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم، فقوله تعالىٰ(الذين يظنون انهم ملقوا ربهم) (البقرة: ۲۴۹) فمن اليقين وقوله تعالىٰ (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن) (النساء: ۱۵۷) حيث اثبت فيه الظن مع اثبات الشك ونفي العلم، وقوله تعالىٰ (تظنون بالله الظنونا) (الاحزاب: ۱۰) وقوله تعالىٰ وان الظن لا يغني من الحق شيئا) (النجم: ۲۸) المراد به الاوهام الناشئة من غير دليل صحيح، فالظن الذي

تفیدہ اخبار الاحاد انما ھو القوی الراجح المقارب للیقین، لا الضعیف المرجوح الذی لا یتجاوز حد التوھم وھو نوع من العلم یدور علیہ کثیر من الاحکام الدینیۃ، والمعاملات الدنیویۃ، الا ان ھذا اللفظ لاشتراکہ بین معنییہ و شیوعہ فی معنی التوھم کثیرا ما یلبس المراد علی المحصلین، بل وعلی بعض العلماء الماھرین ایضاً ولھذا حسن التحرز من استعمالہ فی مثل ھذا المقام وللہ در الامام فخر الاسلام حیث قال "فصار المتواتر یوجب علم الیقین، والمشھور علم الطمانینۃ، وخبر الواحد علم غالب الرأی، والمستنکر (الاصولی) یفید الظن (ای التوھم) وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً" (فتح الملہم: ۱/ ۲۳)

(۲) کیا خلافِ عقل وغیرہ وجوہ کی بنا پر ایک صحیح حدیث کو موضوع کہہ سکتے ہیں

بعض ایسی احادیث موضوعات میں سے شمار کی گئی ہیں جو باعتبارِ راوی و سند کے تو درست ہیں، لیکن کئی دوسری وجوہ کی بنا پر ان کو موضوع قرار دیا گیا ہے مثلاً ایک یہ کہ عقل کے خلاف ہے۔[①]

لیکن مطلقاً خلاف عقل ہونے کی بنا پر ایک صحیح روایت کو موضوع قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ زمانوں کے تغیرات کی وجہ سے عقلوں کے اندازے جدا جدا ہوتے ہیں، ایک زمانہ میں ایک کام سمجھ سے بالاتر، ناممکن سمجھا جاتا ہے اور اس کے کہنے والے کو رجماً بالغیب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن دوسرے زمانہ میں وہی

---

① جیسا کہ خطیب بغدادی منافی عقل روایات کی قبولیت کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں "و لا یقبل خبر الواحد فی منافاۃ حکم العقل (الکفایۃ فی علم الراویۃ ص ۴۳۶)

کام سمجھ کے مطابق، ممکن بلکہ عام ہوتا ہے اور اس عموم کی وجہ سے اس کے متعلق تفصیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، مثلاً آج سے پانچ سو سال پہلے اگر یہ کہا جاتا کہ ایک زمانہ آئے گا جس میں ایک شخص دنیا کے ایک کونے سے براہِ راست دوسرے شخص کو دیکھ کر بات کرے گا تو شاید یہ بات سمجھ سے بالاتر اور ناممکن سمجھی جاتی اور کہنے والے کو راجم بالغیب کہا جاتا، لیکن آج کے زمانہ میں یہ بات ایک عام دیہاتی کے لیے بھی عجیب نہیں ہے، اسی طرح جنگی آلات وغیرہ دوسری چیزوں کا حال ہے۔

دوسرا یہ کہ خود اصحاب عقل کے اندازوں میں بھی کافی فرق پایا جاتا ہے کبھی ایک عاقل دوسرے عاقل کو بے وقوف سمجھتا ہے یا اس کی بات کو کم فہمی وکم عقلی پر حمل کرتا ہے اس کی بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں مثلاً ایک کو کسی کام سے وہ تعلق وتجربہ ہوتا ہے جو دوسرے کو نہیں ہوتا، بلکہ کبھی وہ دوسرا اس سے بالکل ناآشنا ہوتا ہے لیکن نفس اس کو "لا ادری" کہنے کی اجازت نہیں دیتا اس لیے وہ اس متعلقہ وتجربہ کار شخص کی بات اور کام کو بے وقوفی پر حمل کرتا ہے، لہٰذا عقل کے پیمانے جدا جدا ہیں یہی وجہ ہے کہ کئی احادیث کو بعض حضرات درست قرار دیتے ہیں جبکہ دوسرے بعض حضرات ان کو موضوع قرار دیتے ہیں لہٰذا اگر عقل کو اعتبار دیا جائے تو یہ خدشہ ہے کہ لبرل ازم کے اس زمانہ میں احادیثِ مبارکہ کو کھلونا بنایا جائے گا کہ ایک حدیث کو ایک صحیح قرار دے گا اور دوسرا موضوع قرار دے گا۔

تیسرا یہ کہ دینی امور کا تعلق عقلیات کے ساتھ جوڑنا ضروری نہیں جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے "لو کان الدین بالرأی لکان باطن الخف اولی بالمسح من اعلاہ لکن رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھرھما خطوطاً بالاصابع"۔

لہٰذا ایک حدیث کا خلافِ عقل ہونا اس بات کی دلیل معلوم نہیں ہوتا کہ وہ درست نہیں خاص کر فقط اس کی وجہ سے احادیثِ مبارکہ کو موضوع قرار دینا کسی طرح بھی درست معلوم نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ مناسب ہے کہ خلافِ عقل احادیث کے راویوں میں سے کسی کے ضعف کی وجہ سے یا خواہ مخواہ ایک راوی میں ضعف ثابت کرنے کی وجہ سے احادیث کو موضوع قرار دیا جائے وغیرہ۔

لہٰذا ایک صحیح حدیث کو فقط خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے مطلقاً موضوع قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ تاویل یا تطبیق کے ذریعہ ان کی تشریح کرنی چاہیے جیسا کہ بہت سی خلافِ عقل احادیث کو ہم موضوع قرار دینے کے بجائے ان میں تاویل و تطبیق کرتے ہیں بالفرض اگر ہم تاویل و تطبیق پر قادر نہیں تو اس میں کیا قباحت ہے کہ "لا ادری" کہا جائے بلکہ یہ تو خود علم کا حصہ ہے اور اس کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے جیسا کہ احناف کی بعض کتابوں میں خلاف عقل روایت کو قبول نہ کرنے کا ذکر ہے

البتہ اگر ایک روایت بدیہیات کے خلاف ہو تو اس میں کلام کی گنجائش ہے شاید بعض حضرات کا خلافِ عقل سے یہی مراد ہو اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں احادیثِ مبارکہ سے قوی مناسبت نصیب فرمائے، آمین

صفی اللہ صفدرؔ

کربوغہ شریف ضلع ہنگو

۶/۴/۲۰۱۹

رابطہ نمبر 0301-5353250
0334-1391092